MONTRÉAL
15 FÉVRIER
1967
$1.00

3

CAHIERS DE CITE LIBRE

RELIGION

CAHIERS DE CITE LIBRE

1966-67 — XVIIe année

No 3, 15 FÉVRIER 1967

Directeur : Jacques Tremblay

A la table de rédaction :

Guy-H. Allard
Yerri Kempf
André Lefebvre
Roger Marceau
Paul Migeotte
Jean Pellerin

Secrétariat de la rédaction :
1560, rue Garneau
ST-BRUNO (Chambly), P.Q.

Editeur propriétaire :

LE SYNDICAT COOPÉRATIF D'ÉDITION CITÉ LIBRE

Président : Pierre Tanguay — Vice-président : Maurice Blain — Secrétaire : Jean Dostaler — Trésorier : Yves-Aubert Côté — Administrateurs : Benoit Baril, Jacques Hébert, Claude Longpré, Gérard Pelletier, Pierre-E. Trudeau

---

Réalisé sur les presse de
l'IMPRIMERIE YAMASKA,
St-Hyacinthe

Vente et abonnement :

Cité libre,
5090, rue Papineau,
MONTREAL - 34, P.Q.

Périodicité : 1 an, 5 numéros
Abonnement ordinaire : $5.00
Abonnement de soutien : $10.00

MONTRÉAL.
15 FÉVRIER
1967

3

Dans ces cahiers...

Le religieux, un aspect de notre histoire, de notre culture, de notre psychologie. Un aspect parmi d'autres. A étudier comme un phénomène.

Rien n'est fait encore dans cette voie. On ne s'est même pas donné les instruments élémentaires de recherche en sciences des religions. Beaucoup de choses ont changé depuis cinq et dix ans, paraît-il. L'unanimité officielle a été brisée. Mais rien n'est définitivement acquis. Notre pluralisme est seulement la présence de plusieurs dogmatismes qui s'affrontent et s'excluent. Il reste à le comprendre, à l'assumer et à en faire une règle « officielle » de la vie publique.

Pour construire un monde respectueux de la diversité humaine, un monde qui puise son dynamisme dans la diversité, il est nécessaire, mais il ne suffit pas, de mettre en échec les projets qui visent à recréer l'unanimité (la définition des « principes » par les Etats généraux; la contre-réforme du Conseil supérieur de l'éducation; les ententes honteuses conclues dans les coulisses entre les classes possédantes sous l'oeil bienveillant d'un gouvernement silencieux). Il faut aussi apprendre à vivre dans la diversité et la contradiction sans devenir malade, — agressif ou schizophrène.

C'est dans un esprit de recherche, face au religieux considéré comme un phénomène, qu'ont été construits les travaux que nous vous présentons dans la première partie de nos cahiers.

★ ★ ★

Notre lecteur trouvera ensuite une étude de Yerri Kempf sur « le mythe de la culture populaire ». Documentée et précise, cette étude montre clairement qu'il ne suffit pas de 'vendre' les

oeuvres de l'esprit à un prix accessible à tous pour réaliser une révolution culturelle. Pourtant, pour construire autre chose qu'une société de consommation vouée à l'échec, une révolution économique est insuffisante. Les théoriciens du début du siècle ont manqué d'imagination. Peut-on maintenant imaginer mieux ?

* * *

Notre lecteur trouvera encore un texte de Pierre Vennat qui nous fournit des informations fort utiles sur ce qui est lu dans les journaux. A sa façon, ce texte nous renvoie à la même question que celle soulevée par l'étude de Yerri Kempf.

Enfin, nous signalons à notre lecteur l'analyse d'André Rossinger sur le dernier congrès du Parti libéral. Parce que ce congrès a mis en pleine lumière le vice fondamental de tous nos partis politiques, il est important d'y revenir même si l'on n'en parle plus dans les actualités.

JT



RELIGION

Notes pour une introduction

Guy-H. ALLARD

Yvon DESROSIERS

Maurice LAGUEUX

Jacques TREMBLAY

Consacrer un numéro de revue à la religion, est-ce relever un défi, est-ce perdre son temps ? On a déjà ici abusé du langage religieux, on a déjà mêlé la religion à tous les problèmes. N'est-il pas nécessaire maintenant d'affronter ces problèmes eux-mêmes et de mettre le religieux entre parenthèses ?

★

Avoir faim et soif du pouvoir

Les hommes d'Eglise ont joui certes d'une influence immense au Québec, au moins dans la première moitié du vingtième siècle. Ils ont fait le projet de christianiser et de cléricaliser toutes choses, depuis la vie politique jusqu'à l'enseignement de la géométrie en passant par l'achat chez nous et l'inauguration officielle des ponts et des routes. Mais ce n'est pas là un « phénomène religieux ». C'est l'expression de la volonté de domination d'une classe sociale privilégiée.

Chaque société a ses classes dirigeantes qui biaisent la vie sociale à leur avantage. C'est une vieille histoire. Une société comme la nôtre, dont l'organisation politique est tronquée et l'organisation économique, réduite à si peu que rien, recrute ses maîtres dans les secteurs d'activités secondaires : administrateurs (à toute fin pratique, avocats), hommes d'Eglise et médecins. Il n'y a pas que les hommes d'Eglise qui ont obtenu une influence indue dans notre société. Il y a aussi, par exemple, les hommes de loi. Notre juridisme et notre cléricalisme sont de même essence et sont bien faits pour se compléter. Il faut comprendre notre recours à la « compétence » des clercs de la même façon que notre obéissance aux « conseillers juridiques »; notre servilité devant la hiérarchie cléricale, de la même façon que notre peur de la « lettre d'avocat ». Phénomène religieux ? Non. Une société dont l'histoire fut longtemps militaire est soumise indûment à ses nobles; une société industrielle et commerciale est soumise indûment à ses bourgeois; et notre société, à qui un statut de minorité n'a laissé d'activités propres que dans l'éducation, dans l'application de la loi française et dans les services médicaux, est soumise indûment à ses clercs, ses avocats et ses médecins. S'il s'agit là d'un « phénomène religieux », il faut dire que l'emprise d'une bourgeoisie industrielle sur une autre société est aussi un phénomène religieux.

Aristocratie, bourgeoisie, cléricalisme et cie.

★

Faudrait-il s'inventer un langage ?

L'esprit de domination n'est pas propre aux hommes d'église. Par contre, les hommes d'église utilisent constamment la religion comme un paravent pour cacher leur recherche du pouvoir. La conséquence d'une telle situation, c'est que tout le langage religieux sert à des fins non religieuses, si bien qu'il ne nous reste aucun langage par lequel nous pourrions explorer pour lui-même le phénomène religieux. Il

faudrait utiliser un mode d'approche nouveau, et peut-être s'inventer un langage !

*

Les choses sont mêlées. Dans la réalité, le religieux est profané et, bien souvent, le profane est sacralisé. L'intellectuel aimerait affronter les problèmes dans la clarté et la distinction. Rêve de pureté qui est peut-être stérile. A vouloir explorer les problèmes seulement quand ils répondent aux conditions idéales de clarté et de distinction, on en restera à des abstractions. Aussi bien prendre les choses comme elles sont vécues.

*

Mystiques ou malades ?

Dans le vécu québécois, on appelle ordinairement religieuses des attitudes qui tiennent plus d'un en-deçà de la conscience que d'un au-delà. On a parlé de l'esprit de domination. On pourrait parler de certaines maladies de l'esprit. Refuser le réel, se réfugier inconsciemment dans le mensonge, l'hypocrisie et l'hallucination, est schizophrénie. Qu'un évêque dise que le célibat ecclésiastique ne pose aucun problème dans son diocèse puisque les défroqués sont rares et que la majorité de ses prêtres sont « fidèles », cela devient vérité religieuse. Si un supérieur de communauté dit que les départs sont dus à un manque de sévérité dans l'application des règles religieuses, cela est mis au compte d'un saint esprit d'austérité. La peur, l'habitude, l'« âge avancé » qui tiennent un homme dans un état qui fut plus ou moins imposé par des circonstances sociales et familiales antérieures, s'appellent fidélité et vertu. Si les parents vont à la messe pour ne pas scandaliser leurs enfants et que les enfants y vont pour faire plaisir à leurs parents, cela s'appelle « tradition religieuse ». Le religieux est une dialectique toute faite qui évite à l'esprit faible d'affronter des réalités nouvelles. Toutes les formes d'alié-

nation, de mystification, de mensonge, d'évasion peuvent être sacralisées par l'usage d'un langage religieux, surtout quand la maladie affecte l'esprit d'un haut dignitaire catholique.

Comment traiter le problème religieux dans un milieu qui a abusé du langage par lequel il faudrait l'explorer ? qui en a usé pour asservir l'intelligence, décourager l'esprit critique, stériliser l'interrogation et l'inquiétude ? Si je suis condamné à utiliser un langage devenu inintelligible à force d'être chargé de passions et de non-sens, ne vaut-il pas mieux ne point parler ?

D'une divinité à l'autre

Le défi qui est lancé à l'intelligence est d'explorer la réalité, toute la réalité. Détourner la tête ne change pas les choses. Le religieux existe. Il n'est pas toujours là où on le dit officiellement. Mais toujours l'homme s'invente un absolu sous une forme ou sous une autre. L'histoire en témoigne de cent façons, depuis le dieu Tonnerre jusqu'à la déesse Raison et la déesse Société.

Aller jusqu'au bout de soi-même

D'un point de vue descriptif, on peut dire que le religieux apparaît là où l'expérience humaine est vécue à sa limite, là où est vécue l'expérience de la limite de la condition humaine. Pour que le religieux disparaisse de l'humain, il faudrait que l'humanité apprenne à vivre de routines et d'habitudes, que l'homme perde le goût d'aller jusqu'au bout de lui-même, que soit stérilisé un esprit qui est créateur parce qu'il est tout à la fois liberté, risque, erreur et folie. Telle est l'image de l'avenir que nous présentent souvent les romans d'anticipation en privilégiant certains aspects de la société du confort et de la consommation. Mais c'est là plus une critique partielle du présent qu'une véritable prévision.

En-deçà ou au-delà

La limite de la condition humaine, il me semble, peut être refusée dans la crédulité, l'évasion et la

superstition. C'est une sorte de sacré qui se situe en-deçà de la conscience. l'acceptation de la limite est angoisse, et l'angoisse est propice à la création d'un sacré représentant une sorte d'au-delà de la conscience intimement liée au vécu. C'est dans l'angoisse que le mythique cède le pas au mystère et à la mystique. Mais la frontière entre ces deux « autres-que-la-conscience » n'est jamais nette. Considéré d'un point de vue descriptif, le phénomène religieux est essentiellement ambivalent.

★

Etudier le phénomène religieux

La plupart du temps, on a pris position vis-à-vis du phénomène religieux en termes de croyance et d'incroyance. On s'est en somme contenté de témoigner de son attitude religieuse. La science, l'étude, la recherche, n'ont jamais été sérieusement appliquées à la religion. Si bien que ce milieu qui, dit-on, a mêlé la religion à toutes choses, est en même temps on ne peut plus ignorant des aspects objectivement connaissables du religieux.

★

Considérer la religion, le catholicisme en particulier, comme un fait historique qui mérite d'être situé dans l'histoire, c'est donner ses droits à cette science qu'est l'histoire des religions. Considérer la religion comme un fait social qui marque notre façon de vivre, c'est se donner le droit de regarder sans passion et sans aigreur cette influence, c'est faire sa place à la sociologie de la religion. Estimer que, mêlées à bien d'autres facteurs et non pas de façon absolue, la foi et la pratique religieuses rendent compte des comportements d'un homme, vouloir démêler un peu l'entrelacement de ses mobiles, tout sacrés qu'ils soient, c'est admettre qu'une psychologie de la religion est nécessaire. Regarder le phénomène religieux comme un phénomène, en cherchant à le décrire d'abord, sans

vouloir le justifier à tout prix, c'est entreprendre une phénoménologie de la religion. Essayer de comprendre, en respectant les exigences d'une méthode critique, et d'exprimer dans un langage moderne le sens et le contenu d'une attitude religieuse, c'est esquisser une philosophie de la religion.

*

Avec des moyens limités

Il y a là certainement, pour l'intelligence, de vastes domaines à explorer. Cette exploration exige, cependant, en plus d'une grande disponibilité intellectuelle, des instruments nombreux que nous ne possédons pas: documentation classée et analysée, moyens d'enquête, équipe de travail et ainsi de suite.

*

Dès maintenant, on peut présenter des travaux qui peuvent être lus sans qu'on y découvre à toutes les pages une entreprise apologétique ou une entreprise antireligieuse. Et quelques travaux, cela peut être un point de départ et une invitation.

•

Dogmes d'hier et foi d'aujourd'hui

Maurice LAGUEUX

Il y a vingt ans, on ne discutait pas au Québec du contenu des dogmes religieux : on les acceptait intégralement ou on se taisait. Aujourd'hui, on n'en discute pas non plus : on les refuse globalement ou on les accepte avec tout ce qu'implique une option religieuse, quitte à en sourire dans les salons ou dans les salles de cours mais, autant que possible, on préfère ne pas parler de ce sujet gênant. Pour plusieurs, il y a plus utile à faire qu'à s'intéresser aux déboires d'une religion sans intérêt et sans avenir. Soit, cette option est cohérente et, vu le courage qu'elle supposait (jusqu'à ces derniers temps du moins), elle demeure le plus souvent tout à l'honneur de ses tenants. Mais ce qui m'intéresse ici, c'est le problème posé au croyant par les dogmes de sa religion. On sent souvent, en effet, comme une gêne chez l'intellectuel catholique, — je ne dis pas au moment d'affirmer sa foi comme adhésion globale, — mais au moment de s'arrêter sur cette espèce de sous-entendu qu'est son adhésion précise à chacun des dogmes de sa religion (transsubstantiation, transmission du péché originel, etc.) On a même souvent l'impression que si seulement la foi n'impliquait pas tout cela, on n'y perdrait pas grand'chose.

En tous cas, on trouve agaçant de se pencher sur ces questions : on fait plutôt état de ce que l'Eglise a su s'adapter, qu'elle n'est plus à l'âge du Concile de Trente, qu'elle est désormais à l'ère du dialogue, que la théologie, de scolastique qu'elle était, a su se donner des allures existentielles, etc. . . . Cette adaptation, il est vrai, ne fut pas toujours aussi élégante qu'on l'aurait souhaité : cent ans après Darwin, l'Eglise commence à envisager prudemment la possibilité d'un monde en évolution. Après le pas de la rotondité de la terre, elle franchit celui de l'évolution, et au prix de quelles tristes aventures, dans un cas comme dans l'autre ! Peut-être, ça et là, se consolera-t-on tout bas, non sans un brin de cynisme, en disant que le Christ avait prévu cela : « Les fils de ce monde sont plus avisés que les fils de la Lumière », mais ailleurs on battra plutôt des mains en voyant l'Eglise reculer à grands pas . . . vers le progrès.

L'Eglise évolue, bien sûr, mais il n'en reste pas moins que de nombreux fils de la Lumière ne peuvent plus souffrir de la voir avancer, sur tant de plans, à la remorque de la pensée et de la science des fils de ce monde. Quand une position s'est avérée définitivement intenable, elle la laisse tomber en sourdine et n'a pas de mal à trouver en son sein les champions de l'opinion adverse qu'elle faisait taire jusque là. D'ailleurs, elle ne semble pas toujours faire ses volte-face de gaieté de coeur et de prudentes mises au point viennent régulièrement tempérer son progressisme hésitant. On croyait que le Syllabus était un mauvais rêve quand tel auteur qu'on pensait bien inoffensif est sévèrement réprimandé, quand telle lettre avec approbation pontificale, vient mettre en garde contre une série généreusement garnie d'« opinions étranges et dangereuses ».

Un vieux problème

Pour plusieurs, mieux vaut ici séparer les domaines : Pasteur le croyant savait se faire chercheur dans son laboratoire et plusieurs chrétiens depuis ont cherché à l'imiter. Il est cependant une sorte de

chercheur pour qui cette solution est impossible. Le philosophe scrute des questions auxquelles, semble-t-il, l'Eglise aurait apporté depuis longtemps de réconfortantes réponses. Comme tout homme est d'ailleurs philosophe à ses heures, chaque chrétien rencontre un moment ou l'autre ce troublant conflit. Le philosophe, lui, ne peut l'éviter. S'il croit retrouver sans heurt sa réflexion propre dans la sagesse chrétienne, tout va pour le mieux, mais ce cas paraît plutôt rare. En fait, le philosophe chrétien d'aujourd'hui, ou bien évite le conflit et se consacre aux domaines (nombreux, il est vrai) où sa religion lui laisse plus de latitude, ou bien il se hasarde sur certains points à des opinions plus audacieuses qui, à la faveur de l'essoufflement que semble ressentir le saint-office et de l'atmosphère de tolérance qui gagne de plus en plus le monde ecclésial, peuvent être à peu près acceptées.

Mais le philosophe chrétien demeure-t-il penseur à part entière ou quelque tare inavouée reste-t-elle toujours présente pour infléchir sa pensée en direction de son Credo ? Sa position, à vrai dire, ne laisse pas de demeurer suspecte à la plupart des penseurs non croyants dont on a résumé la position en disant que le chrétien ne peut être philosophe au sens plein, car le philosophe au départ ne sait rien alors que le chrétien, lui, croit déjà savoir l'essentiel.

Que sait donc le chrétien?

La question que je voudrais poser ici est la suivante : le philosophe ne sait rien, soit; mais le chrétien lui, sait-il vraiment quelque chose de plus ? Bref, la foi implique-t-elle adhésion à telle ou telle thèse philosophique ? J'avoue pour ma part, ne trouver nulle part ce savoir prétendument impliqué dans la foi. On pourrait ici examiner chacun des dogmes du catholicisme, mais pour faire court, allons droit à la question qui paraît la plus radicale : un chrétien ne peut se dire athée ! A mon sens, il ne le peut exactement ni plus ni moins qu'un incroyant pour la simple raison qu'en parlant de Dieu pour l'accepter ou le nier, l'un comme l'autre ne *sait* littéralement de *quoi* ou de *qui* il parle. Sans

doute peut-on discuter de la portée ou de la pertinence d'un concept « Cause première » ou « en-soi-pour-soi », mais du Dieu de la foi, on l'a d'ailleurs souvent rappelé, rien n'est vraiment dit. Certes, on s'inscrira ici en faux pour souligner que le Dieu des chrétiens est tout de même défini comme transcendant et personnel. On n'en est pourtant pas quitte pour avoir ajouté deux épithètes : le chrétien peut bien croire en un Dieu transcendant et personnel, il n'entend pas pour autant quelque chose au contenu ainsi désigné. Transcendant : bien sûr ceci signifie que le Dieu chrétien ne se confond pas avec le monde, mais comme il ne s'agit pas de le situer dans un espace par delà le monde, il faut bien dire — et on l'a souvent dit — que Dieu est au milieu d'un monde auquel il donne l'être sans toutefois s'identifier à lui. Mais ici comme l'être de Dieu nous échappe et que ce qui constitue l'être même du monde ne nous est guère plus connu, autant dire que la relation de transcendance de Dieu au monde nous demeure parfaitement inintelligible. Comment soutenir que Dieu est ou n'est pas substance ou âme du monde quand on ne sait pas ce qu'il faut entendre au juste par Dieu, par substance et par âme[1] ? Dès lors on ne voit pas très bien en quoi le chrétien voit sa pensée aimantée vers les conceptions d'un Thomas d'Aquin plus que vers celles, par exemple, d'un Spinoza. La véritable attitude chrétienne me paraît être ici de reconnaître un mystère de la divinité sans oublier, comme c'est si souvent le cas, que le propre d'un mystère est de ne pouvoir être compris.

Dieu, pourtant, ne doit-il pas être pensé comme personnel ? Le malheur est qu'il ne peut être « pensé » du tout; on peut à la rigueur se faire une idée approchée de ce qui constitue une personne humaine, mais on ne peut se faire la moindre idée de ce qui constitue une « personne divine ». *Croire en un Dieu personnel, ce n'est pas se faire le champion d'une métaphysique quelconque, c'est être profondément convaincu qu'il n'est pas absurde de prier.* Toute tentative pour cerner davantage le contenu de cet acte de foi pèche, à mon sens, par anthropomorphisme. Tout au plus, dans cet effort spéculatif, un anthropomorphisme de l'imagination est-il déclassé par un anthropomorphisme de l'intelligence : le Dieu « Père » est remplacé par un Dieu « Cause première », « Acte pur » ou comme on voudra. La substitution a sans

doute pour effet d'élargir notre représentation à la véritable dimension du mystère, mais certes pas de nous fournir un équivalent intelligible du Dieu de la foi. A tout prendre, la première représentation était peut-être plus juste, car ne pouvant être prise pour elle-même (le chrétien sait bien que Dieu n'est pas son père au sens strict), elle insistait seulement sur *l'attitude* qu'elle supposait. Croire en un Dieu père, c'est avant tout adopter une attitude de confiance en Dieu comparable à celle qu'un fils a pour son père.

Nous touchons ici, je crois, le point important : *la foi est une façon de vivre* mais en *aucune façon une connaissance.*[2] Croyants et incroyants sont également incapables, — je ne dis pas seulement de prouver l'existence de Dieu, — mais de trouver un contenu positivement intelligible dans la notion de divinité. Intellectuellement, ils sont au même plan quant à la connaissance de Dieu, et la différence entre les deux est que le croyant, qui fait une place au mystère, vit dans l'espérance d'un salut (ce qui n'a rien à voir avec ses conclusions philosophiques[3]) tandis que l'incroyant ne partage pas cette espérance ou, en tout cas, ne croit pas trouver dans une participation à une communauté cultuelle le moyen de réaliser son salut et de participer à celui des autres hommes.

Mais n'y a-t-il pas les dogmes?

Tout ceci peut paraître bien abstrait et faire bon marché de la foi concrète, de cette foi en l'Eglise qui parle par ses représentants et propose aux croyants un credo aux dogmes bien définis. Nous sommes ainsi amenés à nous interroger sur le sens même d'un dogme. On distingue habituellement la forme qui a paru, à un moment ou l'autre de l'histoire religieuse, convenir à l'expression de telle vérité, d'un fond de vérité lui-même immuable parce que révélé. Ainsi le récit de la Genèse peut être considéré comme un mythe, mais il faut retenir à jamais que « Dieu a créé le ciel et la terre, etc. » Cette distinction, me semble-t-il, pouvait avoir un sens à une époque où l'on séparait aisément une vé-

rité en soi du langage employé pour la traduire; elle se comprend moins bien au milieu d'un siècle pour qui la vérité se définit moins en fonction d'un « réel » énigmatique qu'en fonction d'un processus de vérification ou d'une relation à une forme quelconque d'expérience.

On aura beau répéter inlassablement que le dogme défini par l'Eglise ne peut changer parce qu'il fut inspiré par l'Esprit-Saint, il faudra bien reconnaître que l'Esprit-Saint, pour être compris des hommes d'une époque, n'a pas cherché à faire autre chose qu'à utiliser leur bagage conceptuel, que ce soit celui du peuple juif, du bas-empire, du moyen-âge ou de la contre-réforme; il faudra bien reconnaître aussi que ce bagage conceptuel est en continuelle évolution, étant étroitement lié aux intérêts et aux ressources d'une culture donnée. Rien ne s'oppose à ce que l'Esprit-Saint ait inspiré les pères de Nicée quand ils définirent la consubstantialité du Christ et du Père, mais rien ne fera qu'au XXe siècle la notion de substance, si elle éveille quelque chose, éveille, même chez les intellectuels, la problématique concrète seule importante (liée à l'option et au succès d'Arius) qu'elle éveillait sans doute chez ceux qui vécurent cette controverse. La chrétienté moderne ne pourra pas indéfiniment bouder la théologie byzantine ou scolastique tout en lui empruntant l'instrument par lequel elle entend exprimer son Credo. Ne faudra-t-il pas alors opter de nouveau entre l'esprit et la lettre, entre l'Esprit-Saint et la définition dogmatique ?

Tout ceci me paraîtrait trop évident pour être mentionné si ne continuait de régner l'idée selon laquelle une religion, le catholicisme en tout cas, doit se définir par ses définitions dogmatiques et que remettre celles-ci en cause, c'est ébranler cette religion dans ses assises, alors qu'à mon sens, ces définitions lui sont parfaitement accessoires.

Mais alors...

Cela, je le sais, peut paraître bien naïf. On me rétorquera d'abord qu'il ne restera rien en propre à une religion une fois ces définitions mises en cause. De plus, on me demandera comment l'Eglise, qui pen-

dant tant de siècles s'est identifiée à son dogme, pourrait le renier maintenant et échapper à l'accusation d'un opportunisme mesquin inacceptable pour une institution qui se prétend porteuse de si hautes valeurs. Il faut donc examiner ces deux points.

...que devient une église...

La première difficulté, à vrai dire, n'en est pas vraiment une à elle seule. On a trop insisté déjà sur la redécouverte du message et de la présence du Christ par delà toutes les théologies pour qu'il soit paradoxal de mettre là l'essentiel du christianisme. L'Evangile prêche un message d'amour et en souligne les exigences morales, propose aux hommes une voie de salut, ouvre une dimension eschatologique à leur espérance et nous met en présence d'une personnalité unique dans l'histoire dont la vie et la parole peut à travers les siècles transformer notre existence. Le livre présente, bien sûr, une large matière à réflexion qui n'a pas manqué d'être exploitée, mais il ne prétend aucunement établir un condensé de vérités susceptibles de satisfaire les angoisses des intellectuels de tous les temps. Aux intellectuels de l'époque, — Sadducéens, Pharisiens (Nicodème et autres), — il est signifié discrètement qu'on ne parle pas des mêmes choses, que, somme toute, une « conversion du coeur » seule rend sensible aux affaires d'un royaume qui « n'est pas de ce monde ». Ces quelques réflexions n'ont rien de neuf : que de fois on a voulu retrouver l'Evangile par delà la théologie ecclésiale, que de fois on a accusé l'Eglise d'avoir trahi le Christ.

Mais aussitôt on se trouvait amené à choisir entre, d'une part, un Christ trahi par l'Eglise et risquant fort par là de se dissoudre dans l'histoire en un personnage un peu romantique et vaporeux et, d'autre part, un Christ massivement incarné dans une Eglise entretenant la fiction que sa dogmatique n'a pas ajouté un iota à la parole du Maître. Cette alternative, pourtant, n'a de sens que s'il faut considérer la foi comme un ensemble de « vérités » (comme semble lé suggérer l'expression « dépôt révélé ») que l'Eglise aurait pour mission de transmettre

inaltéré aux hommes de tous les temps : alors la question se poserait de savoir si ces vérités sont bien celles que le Christ est venu porter aux hommes.

Il en va autrement si le christianisme est ce que j'appellerai, pour faire bref, une espérance de salut pour les hommes. Une espérance de salut, en effet, n'a de sens qu'à travers une tradition vécue : elle ne peut être cueillie sur le document biblique redécouvert par-dessus les siècles. Cette tradition, cependant, n'a pas tant à se préoccuper de son orthodoxie : elle connaît les aventures de tout ce qui vit. Elle doit seulement se conserver intacte c'est-à-dire vivante; elle peut pour cela se prémunir des dangers qui la menacent et c'est dans cette perspective, bien différente, qu'il faudrait, je crois, situer condamnations et définitions. C'est parce que les Thessaloniciens risquaient de se laisser aller à un quiétisme fâcheux que saint Paul est amené à préciser sa pensée sur la venue du Seigneur. C'est parce qu'on risquait de s'en remettre tantôt à l'accomplissement de rites dépassés, tantôt à une foi inagissante que saint Paul et saint Jacques doivent esquisser leur théologie de la foi et des oeuvres. Les hérésies religieuses ne sont pas, à proprement parler, des *erreurs,* ce sont des *dangers* et les dogmes qui ont toujours été leur contrepartie ne sont pas des « vérités », au sens « profane » du mot en tout cas, ce sont des moyens *ad hoc* d'éviter de tels dangers. Dire qu'ils sont inspirés, ce n'est pas dire qu'ils sont la réponse valable aux questions des intellectuels de toutes les époques, c'est dire qu'il était bon pour la communauté chrétienne que fut établi ce garde-fou contre certaines aventures intellectuelles.

Les déboires de bien des sectes montrent d'ailleurs qu'il n'est pas interdit de découvrir une profonde sagesse dans l'attitude générale de l'Eglise. Tous les grands prophètes, tous ceux qui vivent en avant de leur époque ne risquent-ils pas d'enlever aux masses l'inadéquat mais réel secours d'une Eglise, pour les laisser seules devant une doctrine que souvent elles ne peuvent ni comprendre ni vivre. Les réformes spirituelles ont ceci de commun avec les révolutions que nul ne peut jamais dire si leur risque fut vraiment justifié. Prophètes et révolutionnaires sont

d'abord condamnés, et ce n'est qu'une fois apaisée la tempête qu'ils ont soulevée que l'on s'entend pour reconnaître que, si leur oeuvre souvent demeure discutable, ils eurent au fond raison et furent parmi les plus grands des hommes de leur temps.

Si l'on raisonne ainsi, le dogme se présente à nous comme quelque chose d'extérieur à la vie propre de l'Eglise, comme une institution qu'il faut bien accepter parce que l'Eglise est humaine, comme un mal nécessaire là où la vie chrétienne, qui se situe à un autre niveau que celui des chicanes intellectuelles, n'est plus vécue dans sa plénitude. Je ne peux pour ma part, m'empêcher d'imaginer un jour où les Apologétiques officielles excuseront certaines institutions dogmatiques de l'Eglise comme elles en ont excusé bien des institutions politiques, les unes et les autres étant lourdes retombées d'une oeuvre d'amour réalisée péniblement par des hommes. Et à vrai dire, quand on voit autour de nous se durcir si facilement les dogmatismes laïcs qui ne parraissent pas plus justifiés, on peut tout de même comprendre que le message d'amour du Galiléen pouvait bien difficilement échapper à ce sort et qu'il ne faut pas trop vite jeter la pierre à son Eglise. Quand elle se sera départie enfin de ce triomphalisme intellectuel qui, comme on sait, n'impressionne plus personne, l'Eglise n'en accomplira pas moins sa mission parmi les hommes si elle incarne autant qu'elle le peut ce message d'amour apporté par le Christ et si, sans rappeler aux hommes ce qu'ils doivent penser (ce qui reviendrait à leur interdire de le faire), elle les invite à l'humilité nécessaire pour reconnaître au delà de toute interrogation et de toute affirmation la présence de quelque chose de mystérieux (pressenti ou approché comme on voudra, ou plutôt comme on pourra), source non pas de connaissance mais bien plutôt d'espérance.

...qui répondrait à la fois "oui" et "non"

Dans les faits, me semble-t-il, les croyants d'aujourd'hui ne considèrent plus leur foi comme une source de connaissance : c'est pourquoi morale sociale, pastorale, catéchèse, exégèse et oecuménisme se sont

développés en faisant preuve d'une audace qu'aurait mal tolérée une trop stricte orthodoxie. Seulement, il me semble que la désaffection des croyants pour le dogme entendu comme savoir se fait un peu « sous le manteau ». Il est agaçant, comme on le disait au début, de parler de ce que l'on met concrètement dans les dogmes. On évite plutôt d'ouvrir la question et finalement on ne sait plus très bien à quoi au juste l'Eglise demande de croire. Si c'était aux formules codifiées dans le « Denzinger », il me paraîtrait étonnant qu'il demeure un seul intellectuel dans l'Eglise. Si ce n'est pas à cela, on est parfois près de se demander si on ne croit pas, somme toute, à ce qui s'avère à peu près croyable à tel moment de la civilisation et si le développement dogmatique de l'Eglise ne reflète pas simplement l'évolution politique, scientifique et philosophique de l'Occident.

Il n'en va pas ainsi si on se place dans la perspective esquissée plus haut. Essayons de comprendre la chose à partir d'un exemple bien inoffensif : celui de la croyance à l'enfer. Il fut un temps où les chrétiens croyaient tous au feu de l'enfer, puis on a préféré parler de la « privation de la vue de Dieu », ce qui faisait plus relevé, et maintenant on évite de parler du sujet sans considérer pour autant qu'il faille purement et simplement le reléguer au folklore. Il me semble y avoir là un bon exemple de la transposition au plan des théories de la parole biblique. De quoi s'agit-il donc ? Avant tout d'un problème moral, de l'éternel problème du mal qui amenait l'homme biblique (dont Job est ici le prototype) à s'interroger sur son option de juste devant le succès provoquant de ceux qui ne s'embarrassaient guère d'exigences morales. Sa question, sur les lèvres des hommes de tous les temps, n'a rien de tellement spéculatif : « Vaut-il la peine de pratiquer la justice quand nous savons devoir tous périr de même façon après une vie de souffrance ? » La réponse biblique, en somme, est que le juste peut faire confiance à Dieu et qu'il n'aura pas à s'en repentir, mais que l'homme ne peut prétendre percer le secret de sa destinée et que l'au-delà restera pour lui un mystère (aucune révélation donc ne le rendra moins mystérieux).

A l'homme qui n'est pas satisfait pour autant et qui veut savoir ce

que sera l'au-delà, au pécheur par exemple, il faut bien répondre de façon moins évasive. Le théologien mystique d'un autre âge, s'attaquera au problème et parlera, par exemple, de la « privation de la vue de Dieu ». Il n'a rien expliqué au mystère : n'ayant pas d'idée précise de ce qu'est Dieu, on ne peut rien soupçonner de ce que signifie le voir ou être privé de le voir. Mais cette expérience théologique s'est efforcée d'articuler le mystère sur l'univers mental du mystique et on n'a pas à lui demander plus. Elle n'a cependant pas de signification pour celui qui vit dans un univers assez différent et qui cherche pourtant à être éclairé.

Supposons toutefois que l'Eglise s'arrête à cette formule comme étant la « vérité » et qu'elle décide de l'enseigner, par exemple, à un brave homme du moyen âge ou même de notre époque : il s'interroge sur l'au-delà et se demande si vraiment celui-ci réserve aux damnés le feu et tout l'attirail qu'on connaît. Un théologien lui répond avec condescendance, qu'il n'en est rien et que l'enfer est bien plutôt la privation de la vue de Dieu. Sur le plan spéculatif, notre homme n'est en rien plus avancé, mais sur le plan pratique, son imagination cherche : Dieu le père pour lui est probablement un personnage assez intimidant tout à l'image de son curé; le voir pendant l'éternité c'est un « gros honneur » bien sûr, mais en toute humilité notre homme préfère décliner un tel honneur et le laisser à d'autres plus dignes. Je crois me rappeler encore une émission du populaire téléroman d'il y a quelques années, « La famille Plouffe », où le père se retrouvait, en rêve, aux portes de Saint Pierre et qui nous faisait entrevoir un ciel figé dans une contemplation fort ennuyeuse et un enfer où les damnés pouvaient profiter de ce qu'ils étaient privés de la vue de Dieu pour se payer une petite fête des plus sympathiques. L'homme sans prétention qui s'inquiète ainsi de savoir s'il y a vraiment du feu en enfer veut savoir, on l'a vu, s'il vaut la peine d'oeuvrer péniblement pour la justice ou si le monde est une farce absurde. Le théologien qui dissout ce feu dans une théorie mystique ne dissout-il pas en même temps tout ce qu'il y avait de sens concret pour notre homme ? ne l'induit-il pas en erreur de ce fait ? ne lui tend-il pas un piège en lui tenant un langage sybillin qu'il inter-

prétera à sa façon et qui manquera le problème ? Par contre, un autre homme vit dans un contexte plus intellectuel et se heurte à la grossièreté des images utilisées pour décrire l'au-delà; il pressent bien que le mystère ne peut se traduire en bandes illustrées et demande à son tour à l'Eglise si elle se prend au sérieux en parlant du feu de l'enfer. Cette fois n'est-ce pas en répondant « oui » qu'elle trompe cet homme et qu'elle se dégrade elle-même ?

Oublions cet exemple, qui ne nous touche plus guère (et qui a été choisi à côté de bien d'autres pour son côté pittoresque) et ne retenons que ceci : l'Eglise peut dire tantôt « oui », tantôt « non » sans que cela soit un scandale pour l'intelligence, car sa réponse ne se situe pas dans l'ordre de la vérité spéculative, mais dans l'ordre des exigences pratiques du salut au service desquelles se portent les faibles ressources d'une intelligence bien incapable de traduire en termes précis et valables pour tous les quelques bribes de sens qu'elle essaie d'arracher au mystère.

L'Eglise évoluera donc en fonction de la culture des hommes qui la constituent et cela est bien naturel si sa fonction en est une d'animation plus que de conservation. A vrai dire, il pourrait être étonnant qu'on lui en fasse grief, on devrait lui reprocher plutôt de ne pas évoluer assez vite, de le faire souvent à contrecoeur et d'être presque toujours en retard sur la civilisation. Son fondateur a apporté aux hommes une nouvelle manière de vivre, donc de croître comme un « grain de sénevé » et non pas un « talent » à enfouir pour le conserver bêtement. Portée par sa parole toute fraîche encore, la communauté primitive s'est adressée d'abord à des hommes plus préoccupés de vie quotidienne que de vérités éternelles. Mais bientôt l'Eglise s'est vue héritière d'un empire qu'elle parvint à unifier sur le plan dogmatique. Quand après maintes aventures, cet empire lui échappa et qu'elle se résigna à renoncer à toutes prétentions politiques, tout se passa comme si ce devait être pour se mieux consacrer à ses prétentions dogmatiques, en apparence plus dignes du fondateur. Cette orientation eut tôt fait d'étouffer en son sein la vie intellectuelle qu'elle avait un instant presque monopolisée.

Au moment peut-être de retrouver à notre époque sa mission première, ou plus exactement de lui accorder la place qui lui revient, elle paraît encore sérieusement paralysée par cet appareil dogmatique avec lequel elle a jadis réclamé qu'on l'identifie. De là vient, à mon sens, ce climat de gêne et d'équivoque dont il a été question ici.

Entendons-nous bien!

Il est bien sûr une objection sérieuse qu'on pourrait faire ici : cette analyse, en effet, ne séparerait-elle pas trop radicalement l'ordre de la vérité de l'ordre des attitudes de vie ? Toute attitude implique une certaine connaissance, une certaine adhésion plus ou moins cachée, alors que toute vérité inversement suggère une action et, pour être bien comprise, l'esquisse déjà. Séparer le savoir et l'action n'est qu'une commodité factice que se donne l'analyste à son bureau de travail. Ce point me paraît important, mais je crois qu'il contient implicitement la réponse à la difficulté qu'on pourrait soulever. C'est précisément que *toute* action, que *toute* attitude implique cette adhésion muette et que la foi en cela n'est pas une exception. La foi est une certaine façon de vivre et ceci bien sûr implique une certaine façon de voir les choses; l'important est que ce ne soit pas de la façon toute privilégiée impliquée dans la notion de dogme. L'homme de droite et l'homme de gauche, l'optimiste et le pessimiste, le révolté et le pacifiste, l'artiste et le praticien, tous de par les modalités propres de leur vie active, laissent supposer une certaine adhésion à quelque chose qui imprégnera la formulation même de leur savoir. C'est, je crois, de la même façon que croyant et incroyant risquent de laisser une empreinte de leurs options respectives dans l'expression de leur pensée. Mais nous sommes loin du dogme indiscutable de celui qui, non sans quelque arrogance, prétend déjà savoir et ne plus avoir à chercher. Ces quelques réflexions ne voulaient rien montrer d'autre et surtout ne cherchaient-elles pas départager la foi du croyant de l'ensemble de sa vie concrète et en particulier de sa façon de poser des questions et d'essayer d'y répondre.

Faites, elles aussi, de mots beaucoup trop tranchés pour traduire bien ce dont ils voulaient parler, de telles réflexions ne peuvent tout au plus qu'attirer l'attention sur ce qui, à mon sens, paraît impliqué dans un certain état d'esprit de plus en plus répandu dans l'Eglise d'aujourd'hui.

On me demandera peut-être enfin de quelle Eglise je parle, tant il est admis qu'une Eglise ne peut se définir que par son orthodoxie. Mais si l'on reconnaît qu'il n'est guère possible de donner un sens autre que juridique à des notions (hérésie, orthodoxie, etc.) qui prétendent départager sur le plan de la connaissance un mystère d'amour et d'espérance, on comprendra que l'Eglise ne peut ou ne doit rien avoir de ce que l'on appelait jadis une « école philosophique » et qu'au moment même où elle croirait réaliser une unité de pensée factice et inutile, elle regorgerait encore d'hérétiques qui s'ignorent.

Cela, certes, n'est pas faire à l'Eglise la partie facile : il est bien plus difficile de vivre d'amour que d'orthodoxie (les champions de l'orthodoxie le savent probablement trop !) seulement, il me semble que viendra bien un jour où l'Eglise devra choisir entre la vérité au sens qu'une certaine tradition philosophique de l'Occident a donné à ce mot et la vérité au sens où le Christ, qui ne s'est jamais pris pour une formule dogmatique, l'entendait quand il disait : « je suis la Voie, la Vérité, la Vie ».

* * *

NOTES :

(1) Notons que ceci ne prétend aucunement invalider toute réflexion sur ces thèmes, puisqu'il est impossible de ne pas les rencontrer et qu'ils posent d'authentiques problèmes, mais c'est là une autre question.

(2) On peut certes parler d'une connaissance mystique, un peu comme la Bible parle de « connaître la femme », il s'agit alors d'une expérience profonde et riche mais non d'une « connaissance » au sens précis où l'on entendait ce mot en disant que le chrétien connaît d'avance ce que le philosophe ne connaît pas.

(3) A la rigueur on peut dire qu'une philosophie qui refuse toute place à ce qui échappe à la raison positive peut heurter les exigences de la foi, mais il ne s'agit plus ici de la philosophie qui dit « je ne sais rien » mais bien de celle, orgueilleuse, qui entend tout maîtriser.

●

Traditions religieuses en Amérique du Nord

Essai d'étude comparative

Michel DESPLAND

Cet article prend son point de départ dans une thèse fort simple : sur notre continent, la vie et la pensée religieuses ont acquis des caractéristiques propres et nos Eglises ne peuvent pas être entièrement conçues comme étant de simples extensions des Eglises européennes. L'environnement géographique nouveau, les réalités sociologiques particulières, l'expérience historique distincte, tous ces facteurs font que les groupes religieux nord-américains vont avoir quelques caractéristiques distinctes des groupes religieux européens.

Cela dit, il faut bien ajouter qu'au Québec nous vivons au sein d'une tradition religieuse qui a exalté l'unité religieuse et qui est prompte à prétendre qu'il n'y a qu'une espèce de catholique. Ce simplisme s'est maintenant effrité. On voit des théologiens québecois déplorer l'assujettissement aux théologiens européens et souhaiter l'élaboration d'une pensée théologique ancrée dans les particularités de la destinée spirituelle du Nouveau Monde.

Mais quelles sont ces particularités de la destinée du Nouveau Monde ? Pour préparer une réponse à cette question, nous passerons en revue la littérature disponible sur le rôle de la religion dans l'histoire

des Etats-Unis. La conscience du caractère unique de l'expérience religieuse américaine est là-bas fort répandue. Chaque tradition religieuse y est en mesure de témoigner à quel point elle a été changée par la traversée de l'Atlantique et la participation à la vie sur ce continent. Historiens de la société, tout comme historiens de l'Eglise y travaillent avec la certitude qu'en milieu étatsunien ils étudient une réalité unique, spécifique, bref « américaine ». Un certain nombre de thèmes ont émergé de ces travaux qui prétendent caractériser la destinée américaine et ces thèmes sont en général l'objet d'un consensus fort large. Parmi ces thèmes, il y en a trois qui établissent une relation entre histoire des Etats-Unis et histoire de la religion; il s'agit de : (1) la base religieuse de l'idée de nouveau monde, (2) l'impact de la frontière sur les traditions religieuses et (3) l'impact du pluralisme sur chacune de ces traditions. Le premier thème signale une contribution des traditions religieuses à l'élaboration de l'idéologie du nouveau monde. Les deux derniers soulignent à quel point les traditions religieuses ont été transformées par les conditions de vie sur ce continent.

Après avoir passé en revue les conclusions des historiens étatsuniens, nous pourrons nous pencher sur le Canada anglais puis sur le Canada français et chercher à voir dans quelle mesure les comparaisons peuvent être faites, des contrastes marqués, et de nouvelles hypothèses de travail formulées. Nous espérons ainsi amorcer la réflexion sur la question : en quoi notre vie religieuse a-t-elle été affectée par le fait que nous nous trouvons sur le continent américain plutôt que sur le continent européen ? (Laissons de côté avec soin, pour les buts de cet article, la question : en quoi notre vie religieuse a-t-elle été affectée par le fait que nous sommes un îlot franchophone catholique dans sa quasi-totalité entouré par une mer anglophone dont l'héritage religieux est du côté du protestantisme.)

1. La base religieuse de l'idée du nouveau monde

On sait que les Puritains ont émigré en Nouvelle Angleterre pour des raisons d'ordre religieux. On souligne volontiers qu'ils ont traversé

l'Atlantique à la recherche d'une terre où ils puissent pratiquer leur religion en paix. Voilà donc la base religieuse d'un sens national d'un nouveau commencement de toute une société placée sous le signe de la liberté. Il s'agissait d'échapper à l'intolérance religieuse de l'Europe. Il s'agissait aussi de trouver un territoire où l'on pourrait édifier une « société meilleure » basée sur des principes religieux que l'on croyait excellents mais qui n'avaient pas été universellement reconnus en Angleterre. La Nouvelle Angleterre s'affirme donc, dès le départ, non pas simplement comme une autre terre de l'Angleterre, mais comme une Angleterre nouvelle et supérieure, où la société sera plus conforme à la volonté divine.

Les travaux du fameux historien de Harvard, Perry Miller, ont ajouté des nuances à ces conceptions. En particulier, il a souligné que les Puritains qui s'installèrent au Massachusetts étaient loin d'avoir des vues théologiques, ecclésiologiques, politiques et sociales uniformes. Ceux qui traversèrent sur le Mayflower en 1620 pour fonder la colonie de Plymouth avaient une ecclésiologie « séparatiste ». Ils désespéraient de voir l'Eglise d'Angleterre se réformer selon les principes puritains et, dans leur pays natal, se bornaient à réclamer le droit de se séparer de la paroisse de l'Eglise nationale afin de pouvoir former librement une congrégation rassemblant les saints, bref une Eglise pure. Les Puritains qui traversèrent sur l'Arbella en 1630 pour s'installer à Boston étaient non-séparatistes. Ils déploraient autant que les autres l'état de l'Eglise d'Angleterre qu'ils trouvaient encore trop encombrée de prélats et de vaines cérémonies, mais étaient confiants que d'ici peu leur courant de pensée calviniste l'emporterait et mènerait à bien la réforme de toute l'Eglise nationale. Ils étaient donc opposés à une certaine Eglise d'Etat (l'Eglise épiscopale anglicane telle qu'établie sous le règne d'Elisabeth) mais affirmaient avec vigueur le principe d'identité de la communauté nationale et de la communauté religieuse. Ils étaient donc loin d'envisager la Nouvelle Angleterre comme terre où toutes les minorités religieuses seraient tolérées. Ils y voyaient une terre où leur parti serait le seul groupe et pourrait organiser toute la société civile aussi bien que l'Eglise selon leurs principes.

Au sein du Massachusetts, le système de Boston l'emporta sur celui de Plymouth après bien des débats théologiques et politiques. (Soulignons, en passant, qu'en Nouvelle Angleterre il y a polémique au niveau des principes dès la première décennie. On ne trouve rien de comparable en Nouvelle France.) Les minorités religieuses ne furent pas tolérées dans cette théocratie et des Protestants plus à gauche que les Puritains durent s'exiler. (Roger Williams, par exemple, alla fonder la nouvelle colonie de Providence d'où il poursuivit ses publications contre le point de vue de Boston.) Les Puritains dans leur ensemble ne fondèrent pas une société où il y avait liberté religieuse telle que nous l'entendons. Mais ils étaient sûrs que dans la Nouvelle Angleterre on était plus libre que dans l'ancienne, plus libre de faire la volonté de Dieu bien entendu. Le Puritain continue de croire que la liberté n'appartient au fond qu'à la vérité puisqu'il réclame des Anglicans une liberté religieuse qu'il refuse aux Baptistes ou aux Quakers. Il n'en reste pas moins que le Puritain est un révolutionnaire social. Il traverse l'océan en groupe. C'est un parti ou une cellule qui part pour fonder une meilleure société, une société plus conforme à ses principes politiques et théologiques que la société établie dans l'ancien monde. Pour appliquer son idéologie réformiste, le Puritain veut l'exercice du pouvoir et il exerce le pouvoir civil pour appliquer ses principes dans toute la société. (Voir à ce sujet les travaux de E. Morgan.)

Un coup d'oeil aux autres colonies anglaises implantées sur la côte Est de ce qui est maintenant les Etats-Unis confirme l'existence d'un sentiment très vif de la part des colons de participer à une grande destinée voulue par Dieu. Eux aussi, à leur manière, fondent une nouvelle Jérusalem et inaugurent une ère nouvelle. En Virginie, les colons anglicans sont très flattés de voir que la découverte de l'Amérique, l'expansion du pouvoir maritime anglais, la Réforme de l'Eglise et l'immigration transatlantique de citoyens britanniques protestants coïncident. La Providence, ils n'hésitent pas à le dire, avait gardé l'Amérique cachée en attendant que les conditions soient favorables à l'implantation sur ce continent d'une pure Eglise et d'une société véritablement chrétienne. En Pennsylvanie, sur un ton tout différent, William Penn s'apprête à fonder

une société appliquant les principes de la secte des Quakers : tolérance de toutes les convictions religieuses et édification d'une société pacifique et démocratique où chacun sera laissé en paix et où chacun contribuera à la prospérité et au bonheur de tous.

Il y a certes bien des différences entre ces trois colonies mais les éléments communs sont faciles à discerner : un mouvement populaire obéissant à une injonction divine aboutissant dès l'arrivée sur la terre nouvelle à l'établissement d'une société nouvelle où, soit l'Eglise (Massachusetts et Virginie), soit la politique religieuse (Pennsylvanie), correspondent exactement à la volonté de Dieu et s'écartent des erreurs du vieux monde. Comme le souligne un autre historien G.H. Williams, on croit que, dans le désert des vastes forêts de l'Amérique, Dieu recrée, renouvelle son peuple et son Eglise et inaugure une ère nouvelle. Qu'on soit en Pennsylvanie, au Massachusetts ou en Virginie, dès le départ les Européens qui ont fait la traversée se sentent différents des Européens qui ont préféré rester. Et dès le départ ils se donnent en modèle au vieux monde. Dans de telles conditions il ne faut pas s'étonner de la rapidité avec laquelle est survenue la Déclaration d'Indépendance de 1776.

L'idée de Nouveau Monde, de son caractère unique et de sa supériorité, a subi bien des métamorphoses au cours de l'histoire des Etats-Unis. Au XIXième siècle, c'est une terre d'accueil pour des immigrants affamés et persécutés. Puis c'est le bastion des démocraties menacées par le totalitarisme. Il n'y a guère lieu de s'attarder sur les différentes formes du messianisme étatsunien et sur sa conviction d'avoir réalisé une perfection sociale offerte en modèle au reste du monde. Il est peut-être bon de souligner que cette idéologie au Nouveau Monde a permis l'unification d'une nation si rapidement édifiée et a permis l'assimilation rapide des vagues successives d'immigrants. Les Etats-Unis ont eu beaucoup de succès dans l'art de trouver des slogans susceptibles d'unifier tous les citoyens.

Il est bon enfin de mentionner la phase déiste de cette autocompréhension du caractère unique et supérieur de la société étatsunien-

ne. Pour Jefferson et pour nombre d'auteurs de la Déclaration d'Indépendance et de la Constitution, la supériorité du Nouveau Monde porte sur le domaine religieux : toutes les sectes seront tolérées. Le gouvernement sera strictement neutre au point de vue religieux. Que l'on songe au premier article des amendements à la Constitution : « Le Congrès ne passera aucune loi visant à l'établissement d'une religion ». De ce principe constitutionnel de base, la jurisprudence a tiré le principe de la neutralité religieuse de toutes les écoles publiques et le principe voulant que l'argent des contribuables ne serve jamais au renfort des ressources d'une institution ou d'une activité religieuse quelle qu'elle soit.

Les écrits des théologiens étatsuniens signalent la permanence d'une autocompréhension quasiment religieuse de la société, autocompréhension qui s'est maintenue en dépit de la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Les fondateurs des premières colonies croyaient fonder une Nouvelle Jérusalem. C'est sur la base de leurs convictions religieuses qu'ils crurent à la destinée unique de l'Amérique. Maintenant c'est l' « American way of life » qui est l'idéologie unificatrice et qui est devenue la religion américaine. Mais en plus de cela, ou à côté, il y a aussi des traditions religieuses vivantes aux Etats-Unis : le Protestantisme, Le Catholicisme et le Judaïsme, qui ont tous prospéré en dépit de — ou serait-ce grâce à — la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ces trois religions principales des Américains ont toutes été influencées par la religion américaine. Comme Will Herberg l'a démontré magistralement, être un Protestant, un Catholique ou un Juif authentique n'est pas facile au sein de la religiosité étatsunienne. Il y a tension entre la religion américaine faite d'optimisme, de foi au progrès et de bonne conscience et les religions des Américains. Bref si c'est une théologie chrétienne qui est aux origines la source principale de l'idéologie du nouveau monde, lorsque cette idéologie devient une religion en soi, la théologie chrétienne, tout comme la théologie judaïque, ne tarde pas à entrer en conflit avec la créature qu'elle a enfantée.

2. Un nouveau monde au Canada ?

Un coup d'oeil rapide sur l'histoire du Canada révèle immédiatement un contraste avec l'histoire des Etats-Unis. Selon R.M. Lower, le Canada tant français qu'anglais a passé par cinq stades d'évolution : les postes de traite, les habitations de pionniers, la colonie, la société provinciale (société dont la métropole se trouve à l'extérieur de ses frontières, cette métropole étant Londres, Rome, New York, Paris, Washington ou Hollywood) et enfin la nation véritablement autonome et indépendante. (Pour Lower, le Canada se trouve maintenant quelque part entre le quatrième et cinquième stade). Le contraste est clair : au niveau de l'idéologie, les origines du Canada sont fort humbles. Ce sont des intérêts commerciaux ou une curiosité géographique (liée aux intérêts commerciaux) qui amènent soit les Français soit les Anglais au Canada. On ne voit pas de mouvement populaire allant fonder une nouvelle nation basée sur des principes radicalement nouveaux. On voit une extension des intérêts commerciaux et du pouvoir royal. La pensée sociale et politique charriée par ce mouvement sera naturellement conservatrice, et les colonies établies, tant françaises qu'anglaises, seront conçues comme étant de nouveaux foyers de la culture ou de la nation européenne. Au départ, la nouveauté est géographique ou quantitative, non pas qualitative. Bref on ne trouve pas dès les origines le même sentiment de brisure radicale entre l'ancien monde et le nouveau, sentiment qui est si marqué aux Etats-Unis.

Il n'est pas nécessaire de redémontrer ici à quel point la traversée de la France à la Nouvelle France fut entreprise pour des motifs commerciaux et quel faible rôle la religion a joué là-dedans. On nous dira néanmoins que la fondation de Montréal (tout comme la fondation de l'hôpital et du couvent de Québec) était due à des groupes de Français et de Françaises qui concevaient leur traversée de l'Atlantique comme un geste religieux. Cela est vrai et l'on retrouve dans l'histoire de la fondation de Montréal le fameux thème théologique du désert, comme lieu privilégié pour la vie du peuple de Dieu. Mais ici il faut encore souligner que ce n'est pas une secte minoritaire qui quitte la société

européenne pour un nouveau départ dans le Nouveau Monde. C'est l'établissement religieux majoritaire qui va dans de nouvelles terres de mission. L'accent porte sur la continuité religieuse et non pas sur la brisure.

On retrouve cette même conscience de continuité dans l'autocompréhension religieuse et sociale du Canada anglais à ses origines. La conquête de 1760 fut un geste du pouvoir royal britannique promptement exploité par les intérêts commerciaux et ouvrant un mouvement d'immigration à allure conservatrice au départ. Au début du XIXième siècle, pasteurs anglicans, tout comme fils de bonne famille anglaise, escomptaient retrouver au Canada la position privilégiée qu'ils avaient en Angleterre. On prenait pour acquis que la structure sociale dans l'Amérique du Nord britannique serait une copie de la structure sociale en Grande-Bretagne.

En résumé, pour ce qui est de l'utilisation du thème « Nouveau Monde » dans l'autocompréhension des peuples nord-américains, le contraste est fort marqué aux origines entre Etats-Unis d'une part et Canada soit français soit anglais d'autre part. D'un côté, il y a un mouvement populaire de gauche, émigration d'un groupe ou d'un parti avec une idéologie révolutionnaire devenant très rapidement une nation qui a une identité propre et distincte et qui tourne le dos à l'Europe. De l'autre côté, il y a extension du pouvoir royal, des intérêts commerciaux et de la religion d'Etat, avec pensée conservatrice débouchant sur le sentiment de n'être qu'une colonie.

Si le Canada français a fini par avoir un sens très vif et précis de son identité unique et particulière, il faut voir l'origine de cette autocompréhension dans les événements d'après 1760. La Conquête, la Révolution française, l'ultramontanisme du XIXième siècle, voilà les origines du sentiment de nation distincte pour le Canada français. L'idée de Nouveau Monde n'entre guère là-dedans. On voit plutôt l'idée d'un monde restant fidèle à des principes bafoués partout ailleurs. C'est aussi à cette époque que commencent l'exaltation des origines religieuses du Canada et la présentation de l'édification de la Nouvelle France comme une oeuvre de la foi. On prend au sérieux ce que Châteaubriand disait sur la Nouvelle France bâtie par le zèle missionnaire.

Certes on voit avant la conquête l'apparition d'une identité canadienne distincte de l'identité française mais il ne faut pas trop en grossir l'importance. La comparaison avec les Etats-Unis est utile ici pour garder une saine perspective. Et il faut chercher l'origine de cette identité canadienne non pas dans l'idéologie des fondateurs mais dans la réaction au milieu géographique et social. Ceci débouche sur notre thème suivant : la frontière. C'est aussi du côté de la frontière qu'il faut regarder pour voir le développement d'une identité canadienne anglaise distincte de l'identité britannique. Cette absence d'idéologie radicale fondatrice peut aussi expliquer la lenteur de l'unification nationale du Canada anglais et l'impossibilité de trouver un slogan susceptible de rallier tous les « Canadians ». Mais quand on voit par l'exemple des Etats-Unis quel est le prix de l'unification par l'idéologie et par les slogans, on peut suggérer qu'il ne sied pas au Canada anglais d'avoir trop honte de lui-même.

3. La frontière et les traditions religieuses

La thèse qui voit dans *la frontière* l'élément particulier au continent nord-américain et qui est à l'origine de l'identité propre de la nation étatsunienne est due à l'historien F.J. Turner qui défendit cette thèse pour la première fois à Chicago en 1893. Ses vues furent à ce moment promptement acceptées par les historiens des Etats-Unis. La thèse se résume dans les mots mêmes de Turner : « L'existence d'une zone de terre disponible, son recul constant, et l'avance de la colonisation américaine vers l'ouest expliquent le développement américain ». Dans la confrontation avec la frontière, ses conditions difficiles et son défi, en face des ressources d'un énorme territoire quasiment libre, tous les Européens cessèrent d'être Européens et deviennent Américains : individualistes, pragmatiques, tenaces et optimistes. « L'ouest offrit une échappatoire vers une vie libre et vers un bien-être plus considérable au milieu des richesses de la nature. Il offrit des ressources qui exigeaient des efforts virils et qui donnaient en retour l'occasion d'une ascension dans l'échelle sociale. »

Dès 1920 des historiens ont vivement critiqué la thèse de Turner. Ils ont souri des effets moraux bénéfiques que Turner attribuait largement

à la frontière. Ils ont souligné que la frontière a produit non seulement un robuste individualisme mais aussi une mentalité faite d'ignorance, de bigoterie, d'anti-intellectualisme et de chauvinisme. Certains ont voulu démontrer que la formulation de Turner était beaucoup trop générale et pas assez documentée pour avoir une valeur quelconque. Il n'en reste pas moins que le mythe de la frontière continue à exercer une certaine fascination sur les Américains. La campagne électorale de J.F. Kennedy en fait foi. Il reste vrai aussi que les conditions de la frontière semblent exiger ou favoriser un esprit démocratique. Les citoyens sur la frontière dans une large mesure organisaient eux-mêmes leur société. L'individu ne pouvait pas transplanter dans la société qui s'édifiait à l'Ouest les privilèges ou le prestige social acquis dans les bourgades bien établies. Dans l'Ouest chaque homme était jugé par ses talents pratiques et par ses succès immédiats. D'où un pragmatisme propre à la frontière et un moins grand respect pour l'autorité.

Il ne fait aucun doute que la présence de la frontière a exercé une influence considérable sur l'histoire des traditions religieuses aux Etats-Unis. Au moment de l'ouverture de la frontière et du début de la ruée massive vers l'Ouest (moment que l'on peut situer vers 1800) le Protestantisme Etatsunien était composé surtout d'Anglicans (sud) de Presbytériens (centre) et de Congrégationalistes (Nouvelle Angleterre). Ces Eglises ne réussirent pas à s'implanter dans l'Ouest. Par contre des traditions qui étaient très faibles à l'Est (les Baptistes et les Méthodistes) se répandirent dans l'Ouest comme un feu de paille. Les causes de l'échec des premiers sont faciles à discerner. Toutes avaient un culte sobre, distingué mais rigide et qui rejetait l'expression spontanée des émotions. Toutes enfin avaient de très hauts standards d'éducation pour leurs pasteurs. Bref, la vie religieuse de ces Eglises n'était concevable que dans des bourgades bien établies.

Les Méthodistes et les Baptistes, au contraire, acceptaient un culte avec une grande spontanéité émotive. Ils acceptaient la technique du « revival ». Leurs croyances étaient simples et vigoureuses. Pour devenir missionnaire, il suffisait d'être converti et il n'était pas nécessaire d'avoir passé par une université et une école de théologie. Méthodistes et Bap-

tistes offraient une religion enthousiaste qui répondait aux besoins sociaux de l'Ouest, surtout grâce à la technique du revival.

Leur succès grâce au revival s'explique facilement. Sur la frontière on trouve des individus qui pour toutes sortes de raisons ont trouvé que l'organisation sociale, économique ou religieuse de l'Est pesait trop lourd sur leurs épaules. Il y a un certain atomisme social inhérent à la situation de frontière aux Etats-Unis. Lorsque tous ces individus se rencontrent dans l'Ouest ils sont des étrangers les uns aux autres. Ils ont bien des raisons de se méfier les uns des autres : certains sont venus à l'Ouest pour échapper aux restrictions des sociétés établies et en particulier à leurs polices. L'Ouest est menacé par l'anarchie et l'individu y est menacé par l'anomie et le déracinement. Le « revival » conduit par le missionnaire baptiste ou méthodiste commence l'oeuvre de reconstruction sociale après la dissolution inhérente à la ruée vers l'Ouest. Le missionnaire parle aux pionniers de leurs péchés et de leur perte. Il joue sur leurs émotions. Il leur offre le salut par la conversion et l'union avec le Christ en tant que Sauveur personnel. Le groupe d'auditeurs geint, pleure, se convertit et aspire à la vie nouvelle. Grâce à l'activité du missionnaire, un groupe primaire est reconstitué. Un sens d'appartenance est rétabli, une discipline mutuelle et une auto-discipline recommencent. Le revival a socialisé les pionniers. De plus, le missionnaire méthodiste revient à intervalles réguliers, reconvertit ceux qui sont « retombés » et exhorte les autres à la perfection et à la sanctification.

Inutile de dire que même si le pasteur anglican se trouvait sur la frontière on se rirait de sa prédication sobre et nuancée et de sa religion bourgeoise. De là l'origine de la fameuse boutade : dix hommes se rencontrent à l'Ouest, l'un d'entre eux sort sa Bible et une religion d'allure baptiste se forme. Dès qu'il y a un groupe de familles, le missionnaire méthodiste arrive, convertit du monde, lutte contre l'alcoolisme et encourage l'organisation d'une école. Dès qu'il y a une petite bourgade on voit arriver le pasteur presbytérien qui rassemble les notables et améliore l'école. Enfin dès que le chemin de fer est bâti, dans la première voiture Pullman qui entre en gare on trouve le pasteur anglican dépêché en toute urgence par son évêque. La boutade est forcée mais indique bien les correspondances entre les divers degrés de développe-

ment dans l'Ouest et les différents charismes des Eglises protestantes. (Voir l'ouvrage de H.R. Niebuhr).

4. Frontières et traditions religieuses au Canada

Le Canada avait aussi des terres libres à l'Ouest. Le Canada anglais a-t-il eu aussi une frontière sociale et cela a-t-il affecté sa vie religieuse ? Prenons un exemple. En 1843 un mouvement religieux était en train de se répandre dans les régions frontières du Haut-Canada. Un prophète, Miller avait annoncé l'imminence de la fin du monde et du retour du Christ. A ce moment les puissants seraient renversés de leurs trônes et les humbles seraient enfin élevés. Ce message se répandit parmi les déshérités des zones de colonisation et fit des adeptes. Un soir à Picton, comme un des prophètes annonçait avec grande émotion et force citations bibliques que le Christ pourrait revenir d'un moment à l'autre et probablement cette année même, quelques jeunes garnements déposèrent une traînée de poudre tout autour de l'édifice où étaient rassemblés les fidèles, et, choisissant un moment judicieux du sermon, y boutèrent le feu. Tous les fidèles naturellement se méprirent quant à l'explosion et tombèrent à genoux au milieu de pâmoisons et de cris « Seigneur aie pitié ! ».

Cela ne fait aucun doute que le Canada anglais a connu des conditions de frontière et que cela a favorisé la naissance de certaines traditions religieuses ou la croissance de certaines Eglises plutôt que d'autres. Les contrôles sociaux traditionnels sont relâchés sur la frontière et dans ses premiers villages. Les traditions religieuses comme l'Anglicanisme qui sont liées à la structure sociale de la bourgade établie ne se répandent pas, et, à leur place, on trouve des mouvements religieux très émotifs et spontanés qui sont loin d'avoir l'esprit mesuré et raisonnable des traditions établies. En plus de la religion enthousiaste on voit apparaître un esprit de moquerie des « durs » de la frontière à l'égard de toute religion. L'incroyance maudite et endurcie des jeunes vauriens

de Picton n'aurait pas osé s'exprimer aussi vigoureusement dans une paroisse établie de longue date.

Les thèses de Niebuhr quant à l'histoire religieuse de l'Ouest des Etats-Unis sont donc valables dans une certaine mesure pour le Canada anglais. L'Eglise anglicane y est devenue moins solennelle qu'en Angleterre. Les laïcs y ont acquis droit de cité plus rapidement. L'Anglicanisme a aussi été remplacé dans certains cas par une religion moins hiérarchisée, moins disciplinée et au culte plus expressif. Par exemple, à la suite d'un réveil dans les Maritimes, les Baptistes s'y sont répandus aux dépens des Anglicans. Le sociologue S.D. Clarke a démontré que les conditions sociales de la frontière sont responsables de ce changement d'affiliation religieuse. Et surtout les Méthodistes ont eu une croissance extraordinaire dans l'Ontario entre 1820 et 1850 à un moment crucial de l'histoire de cette province. Le même mouvement social qui a enrôlé les pionniers dans l'Eglise méthodiste (aux dépens de l'Eglise Anglicane surtout mais aussi des Presbytériens) a fait de l'agitation politique et a obtenu le gouvernement responsable. La hiérarchie anglicane avait des vues plus tory et moins démocratiques que les chefs méthodistes qui en voulaient au « family compact ».

Les mêmes genres de causes sociales qui au XIXe siècle, ont assuré la croissance des traditions protestantes à l'esprit « pratique » plutôt que « doctrinal » sont à la base du mouvement d'union du protestantisme qui a abouti en 1925 à la création de l'Eglise Unie. L'Eglise Unie naquit d'abord dans les provinces des Prairies où les croyants dispersés perdirent patience avec les différences théologiques entre traditions religieuses.

Il faut néanmoins souligner que l'impact de la frontière fut moins prononcé au Canada anglais qu'aux Etats-Unis. L'Eglise anglicane n'y rencontra pas le même échec spectaculaire. Etant donné que le Canada était terre d'Empire, l'Eglise anglicane a considéré tout le territoire comme sa paroisse et a envoyé des missionnaires dans l'Ouest et dans le Nord, ce qu'elle ne fit guère aux Etats-Unis. Et l'Eglise anglicane du Canada a continué de recevoir des hommes et de l'aide financière des

oeuvres missionnaires de l'Eglise d'Angleterre, ce qui ne fut pas le cas pour l'Eglise anglicane des Etats-Unis (qui pour faire preuve de républicanisme a changé son nom pour devenir peu après 1776 l'Eglise épiscopale). Les Baptistes enfin n'eurent pas dans l'Ouest du Canada les mêmes succès sensationnels qu'aux Etats-Unis. Souvent les missionnaires étaient des « Américains » et leurs manières et leur accent ne plurent pas.

Si l'on passe à l'histoire religieuse du Canada français on remarque tout de suite un étrange paradoxe. La plupart des traits du catholicisme romain durant l'ère de la Contre-Réforme (rituel strict et digne, structure hiérarchisée et centralisée, doctrine peu flexible, principe d'autorité, direction morale faite d'application de règles universelles plutôt que d'inspirations du coeur) sont les traits mêmes des Eglises protestantes qui ont essuyé les échecs les plus marqués dans les situations de frontière sur ce continent. Or personne n'a accusé l'Eglise catholique de n'avoir pas réussi à s'implanter au Canada français. Serait-ce peut-être que le concept de frontière développé pour interpréter l'histoire des sociétés anglophones de ce continent n'est pas du tout applicable au Canada français ?

Avant de conclure trop rapidement à l'inutilité du concept de frontière pour l'interprétation de l'histoire du Canada français, on ferait bien de s'attarder sur quelques-uns des traits de l'identité canadienne qui apparaît avant 1760 et qui semble bien distincte de l'identité française. Que l'on songe au caractère populaire du prêtre canadien-français différent du prêtre fraîchement arrivé de France. Et que l'on songe aux pages de Frégault sur les difficultés des seigneurs à trouver un statut social réel correspondant à leur statut de principe. Et que l'on songe à ces diverses réactions canadiennes qui semblent indiquer que les Français passaient pour des snobs. Tout cela indique l'apparition de valeurs propres à la frontière et une expérience comparable à celle des Nords-Américains anglophones. On pourrait donc souscrire en gros au jugement de R.M. Lower : la frontière a fait surgir les mêmes vertus chez Canadiens anglais et chez Canadiens français.

Il semblerait néanmoins qu'il y ait au Canada français une tension plus marquée que dans les sociétés anglophones entre les idées im-

portées et les conditions de vie du continent, entre, disons, la philosophie politique des Bourbons d'une part et les besoins réels d'une société de frontière d'autre part. Comme l'écrit Hubert Guindon « Les conditions d'une société de frontière ne sont pas des circonstances idéales pour reproduire un système féodal ».

Lorsque l'on examine les relations entre les traditions catholiques et les réalités sociales de la frontière on retrouve la même impression d'un choc. D'une part il semble bien que le Catholicisme canadien-français ait acquis certains traits qui semblent être dus aux conditions de frontière. Mais d'autre part on a l'impression d'un heurt et d'une incompatibilité entre traditions catholiques post-tridentines et besoins d'une société en expansion et avec frontière.

Prenons quelques exemples. L'influence de l'Eglise fit que les terres nouvelles au Canada français furent défrichées (et les nouvelles colonies établies) sur le mode de la *frontière fermée* plutôt que sur celui de la *frontière ouverte*. Un groupe de colons, souvent mariés pour la plupart, part sous la direction d'un prêtre et se hâte d'établir une paroisse sur le modèle exact des paroisses des vieilles terres. On ne laisse guère à la frontière la chance de développer une structure sociale ou un style de vie nouveaux. On accordera certes qu'au XIXe siècle, il devint vite clair que l'Ouest du Canada n'appartiendrait pas politiquement aux Canadiens français et que la frontière fermée seule donnait des garanties contre l'assimilation linguistique, mais la frontière fermée était déjà l'objet des préférences ecclésiastiques avant 1760. Par contraste, le type de frontière ouverte est celui qui a prévalu dans les sociétés anglophones du continent. (Dans le cas de frontière ouverte on voit le départ d'individus sans attaches ou de familles bien décidées à trouver des conditions différentes). Et, le protestantisme, divisé en plusieurs sectes, s'adapte à la situation de frontière ouverte.

Même lorsque le Canadien français part pour l'Ouest, ou le Pays d'en Haut, dans une situation de frontière ouverte, on remarque souvent une différence entre lui et le Canadien anglais, et une différence qui semble relever du facteur religieux. La société de type protestant sur ce continent, à cause même du pluralisme des sectes et Eglises protes-

tantes, acquiert très rapidement certaines des caractéristiques d'une société sécularisée. Certaines structures sociales religieusement neutres apparaissent pour permettre la survie au sein d'une seule société de gens avec des convictions religieuses radicalement opposées. Cela signifie en particulier que celui qui part pour de nouvelles terres peut abandonner la religion établie dans les vieilles terres sans en abandonner la moralité. Ou il peut abandonner certains aspects de sa moralité sans en abandonner toutes les lois. L'individu ou le petit groupe qui part pour les terres nouvelles en situation de frontière ouverte est donc susceptible d'être plutôt facilement socialisé à nouveau dans une société dont le type sera certes différent mais qui sera néanmoins une société organisée.

Par contre, dans le cas du Canada français où religion, moralité et lois font un tout indissoluble, l'homme de la frontière ouverte, le coureur de bois est en rupture de ban avec toute la société. Une fois à l'Ouest, il n'a pas d'autre choix que de rester l'individu pur dont les associations ne sont que passagères ou de s'intégrer dans une paroisse qui est la capie exacte de celle qu'il avait quittée. De là le jugement de R.M. Lower : « La seule place pour l'homme qui n'est pas en parfait accord avec ses voisins en matière de foi et de conduite, c'est la forêt. C'est dans la forêt qu'il est parti et là son non-conformisme s'est perdu dans la solitude avec une épouse indienne. » Il semble bien que le coureur de bois veut échapper à toute société et que fonder une société de type différent ne l'intéresse guère.

Pour bien montrer le contraste, prenons le cas du colon de l'Ontario qui par conversion subite devient méthodiste et anti-alcoolique. Il devient la risée des rudes cultivateurs buveurs d'eau-de-vie et des sages anglicans. Il endure patiemment les deux genres de moqueurs. Lorsqu'il a besoin de construire une grange, ses voisins viennent l'aider à élever la charpente mais disparaissent aussitôt dès qu'il découvrent qu'il n'y aura pas de réjouissances alcooliques. Le colon méthodiste passe la semaine suivante à alerter ses coreligionnaires dans tout le comté. Un jour ils viennent de trente milles à la ronde pour monter la

charpente. Sans alcool bien entendu. (L'incident est vrai. Il remonte à 1820 et le colon était un ancêtre de Vincent Massey). Entre le non-conformiste canadien français et le non-conformiste canadien anglais au XIXe siècle, il y avait à peu près la même différence qu'entre l'anarchiste et le communiste. Seul le dernier a des chances de prendre le pouvoir.

On peut conclure donc que les divisions religieuses du protestantisme anglophone, rendant légitimes les diversités culturelles, ont facilité l'adaptation rapide de la société aux conditions de la frontière. Cela heurte un âge à mentalité oecuménique, mais il semble que les divisions du Protestantisme ont rendu de bons services à une société qui avait une frontière du type nord-américain. C'est-à-dire à une société sur continent nouveau, avec terres vierges et expansion géographique et démographique rapide. Le Protestantisme avec ses divisions — et ses désirs de coopération — entre diverses sectes était fonctionnellement bien préparé à relever le défi de la frontière. S'il était difficile de faire un bon Anglican d'un cultivateur du Haut-Canada, il était possible d'en faire un Méthodiste enthousiaste, et d'un point de vue sociologique sinon théologique, c'était là déjà quelque chose puisque c'était faire de lui un citoyen.

Par contraste, dans la société canadienne française catholique, on trouve des forces vigoureuses qui s'opposent à tout impact trop vif que l'expérience de la frontière pourrait avoir sur la société. La plupart des frontières sont fermées. Le vrai non-conformiste qui part sur la frontière ouverte ne rassemble pas ses confrères et ne devient pas une force politique dans la société. On peut répéter le souhait déjà formulé par Marcel Rioux et Fernand Dumont : il serait utile d'avoir une meilleure connaissance des dissensions religieuses au Canada français au XIXe S. ainsi qu'une analyse des causes des différents schismes. De telle études seraient certes fort précieuses et montreraient plus clairement quel genre de tension il y avait sur la frontière de la société francophone entre valeurs établies et réalités nouvelles. Mais il faut bien se rendre compte qu'une telle étude sera fort difficile. De telles dissensions ont laissé peu de traces. Aucune d'entre elles n'a débouché sur un mouvement

social d'envergure. Une fois de plus les non-conformistes ne réussissent pas à faire l'histoire. Le Pays d'en Haut et sa belle liberté ont une place de choix dans le paysage littéraire et psychologique du Canada français. Ils ont moins de place dans le paysage politique et social.

Si le non-conformiste peut se « perdre dans la forêt », et ceci soit littéralement soit dans un sens métaphorique, il peut aussi s'assimiler à la société anglophone. L'exemple de Crèvecoeur est intéressant à cet égard et il vaut la peine de s'attarder sur son cas. Né en Normandie d'une famille de petite noblesse. Crèvecoeur reçoit une éducation auprès des Jésuites, passe au Canada et devient lieutenant dans l'armée de Montcalm. Il se distingue dans les campagnes militaires puis sa trace se perd au moment de la défaite. En 1764 on le retrouve citoyen américain dans l'Etat de New York et propriétaire d'une ferme. En 1782 il publie, en anglais d'abord, les *Lettres d'un cultivateur américain*, ouvrage qui est devenu un classique aux Etats-Unis mais qui est fort peu connu au Canada. Crèvecoeur est devenu déiste et républicain. Il croit à toutes les vertus de la vie américaine sur la frontière, là où, au contact avec la Nature, chacun devient un être nouveau dans un monde nouveau. Quelques citations, tirées de la version anglaise qui est beaucoup plus accessible, donneront une idée de l'univers intellectuel de ce Français d'Amérique :

> *Une société nouvelle s'offre ici à notre regard, différente de ce que l'on a vu jusqu'à présent. Elle n'est pas composée comme en Europe de grands seigneurs qui possèdent tout et d'un troupeau de gens qui n'ont rien. Ici il n'y a pas de familles aristocratiques, pas de cours, pas de rois, pas d'évêques, pas de puissance ecclésiastique, pas de puissance invisible donnant à un petit nombre une puissance visible... Nous sommes tous animés par un esprit d'industrie qui ne connaît pas d'entraves parce que chacun travaille pour lui-même.*
>
> *...Des immigrants sont venus ici poussés par une variété de motifs. Tout ici tend à les régénérer : de nouvelles lois, un nouveau mode de vie, un nouveau système social : ici ils sont devenus des hommes...*
>
> *...Un Américain c'est un être qui a abandonné tous ses anciens préjugés et ses anciennes coutumes. Son nouveau genre de vie, le nouveau gouvernement auquel il obéit, et le nouveau rang qu'il occupe, tout cela lui donne de nouvelles coutumes. Ici des individus de toutes les nations sont fondus en une nouvelle race d'hommes, dont les travaux et la postérité causeront un jour de grands changements dans le monde.*

. . . Ici la religion demande peu de choses : une petite contribution volontaire pour le salaire du pasteur et de la reconnaissance à Dieu. Peut-il refuser cela ? L'Américain est un homme nouveau. Sa conduite est déterminée par de nouveaux principes. Il doit accepter de nouvelles idées et former de nouvelles opinions.

Voilà un exemple bien clair de la vision des bienfaits moraux de la frontière selon un Français d'Amérique du Nord. Est-ce se rendre coupable d'une fausse généralisation que de dire que la vision de Crèvecoeur ne pouvait se développer à ce moment-là qu'au contact de la société étatsunienne, ou que l'homme qui croyait à ces valeurs ne pouvait que quitter le Canada pour s'assimiler aux Etats-Unis ?

La destinée de Louis Riel et le déroulement de la rébellion du Nord-Ouest en 1884-1885 semblent confirmer la valeur de ces hypothèses. Riel et ses adhérents forment un mouvement qui vise à fonder une société régénérée basée sur les valeurs propres à l'Ouest et répondant aux besoins des premiers colons de l'Ouest. Le mouvement a beaucoup d'incidences religieuses. Riel est visionnaire et prophète. Il reçoit de Dieu la mission de fonder une nouvelle nationalité francophone faite de Canadiens, de Métis et d'Indiens. Sa conviction religieuse d'être un instrument de Dieu, et ses fréquentes visions, rehaussent ses qualités de chef charismatique. Il croit à la destinée unique du Nouveau Monde et il est convaincu que cette destinée se réalisera à l'Ouest et non pas sur les rives du Saint-Laurent. Certaines de ses visions le convainquent que la papauté finira pas quitter l'atmosphère malsaine du Vatican pour s'installer au Manitoba et marquera ainsi le début d'une ère nouvelle dans l'histoire du christianisme. Plus tard il annonce que la division entre Catholiques et Protestants est un héritage du vieux monde qui n'a pas sa place dans le nouveau monde purifié. Riel nous donne donc un unique exemple de catholicisme de frontière. Son mouvement nous montre ce que peut devenir le catholicisme au contact de la frontière lorsqu'il réussit à déboucher dans un mouvement social propre : cela devient une déviation, une hérésie. Cela produit un prophète qui annonce que Rome est déchue et qui veut renouveler l'Eglise. Ce prophète soulève un mouvement parce que ses vues correspondent aux besoins sociaux, politiques et religieux d'êtres qui au contact de l'Ouest

sont devenus différents des populations des vieilles terres. Le mouvement de Riel fut écrasé par des troupes d'Ottawa non sans avoir été d'abord sabordé par le clergé et la hiérarchie qui ont vite reconnu l'hérésie. Un mouvement francophone de frontière ne survécut pas aux coups portés par les intérêts commerciaux et politiques anglais et par les intérêts religieux du catholicisme français du XIXe siècle.

Pourrait-on conclure que le caractère très restreint de l'expérience de la frontière dans le Canada français, (ou que le manque d'une dimension sociale et collective de l'expérience de la frontière) entrerait pour quelque chose dans la définition du caractère unique de cette société ? (Les restrictions de l'expérience de frontière étant imposées à la fois par les exigences de la société catholique et par les exigences du conquérant qui ferma l'ouest au Canadien français).

Le fait que la frontière ait été fermée au Canadien français pourrait-il entrer pour quelque chose dans le zèle missionnaire canadien français ? Seule la mission pouvait parler de conquérir de nouvelles terres et seule la mission pouvait offrir une vie d'aventure pas entièrement routinière au jeune prêtre (il est bien connu que la hiérarchie n'a pas un contrôle aussi étroit sur le ministère du missionnaire dans les terres lointaines que sur celui des autres prêtres; en mission il y a plus de place pour l'initiative). L'intérêt manifesté par les jeunes clercs durant ce siècle pour la recherche profane (que ce soit botanique ou sociologie) pourrait être aussi l'expression d'une recherche d'une frontière où l'individualité curieuse, libre et créatrice puisse s'exprimer.

5. Le pluralisme religieux aux États-Unis

Après les guerres de religion du XVIe siècle, la situation religieuse de l'Europe trouva une certaine stabilité par la création d'unités politiques relativement homogènes du point de vue religieux. Dans son ensemble le Protestantisme classique conserva l'idéal médiéval de la nation chrétienne. Certaines sectes ou Eglises libres mirent en avant un idéal nouveau : Eglise strictement séparée de l'Etat et rassemblant des croyants

sur la base d'une affiliation strictement volontaire. Mais ces groupes restèrent numériquement fort restreints. Cela signifie que la grande majorité des Européens venant en Amérique amenaient avec eux l'idée d'une Eglise territoriale rassemblant tous les habitants d'une unité géographique et politique. Les Puritains appliquèrent leur idéal pour un siècle et demi au Massachusetts et les Anglicans pour à peu près la même période en Virginie. Leur rêve était néanmoins voué à l'échec sur ce continent. En face de l'arrivée incessante de croyants de traditions différentes, aucune de ces traditions ne pouvait réussir à s'imposer à tous les habitants d'une région donnée.

Crèvecoeur note finalement les conséquences d'un tel brassage religieux, brassage que l'on ne rencontre jamais sur la même échelle en Europe. Lorsque le cultivateur luthérien aperçoit que la pluie tombe aussi sur les champs de son voisin catholique cela le pousse à une certaine reformulation de ses convictions religieuses. Le pluralisme religieux hâte le processus de sécularisation. Plus on va à l'Ouest, moins la religion a d'influence, annonce Crèvecoeur. Il trahit ainsi ses convictions déistes. Vingt ans plus tard, l'Ouest était conquis par les religions enthousiastes. Si l'on ne peut pas conclure que la religion perd son influence en société pluraliste, il est clair qu'elle change son mode d'influence.

Les réalités d'une société pluraliste imposèrent une évolution à toutes les Eglises protestantes. Le mouvement déiste et les nécessités politiques ont fait qu'à la fin du XVIIIe siècle, la stricte séparation de l'Eglise et de l'Etat était acceptée par tous comme principe constitutionnel de base. On observe aussi une croissance plus rapide des Eglises du type libre (Baptiste, Méthodiste) que des Eglises du type Eglise d'Etat (Presbytériens, Anglicans, Luthériens). Les croyants des Eglises libres ont l'habitude de n'être qu'une minorité religieuse. Ils sont prêts à des sacrifices personnels pour l'oeuvre de leur Eglise, tandis que les croyants de l'Eglise d'Etat ont l'habitude de s'en remettre à l'Etat ne serait-ce que pour récolter les dîmes ou organiser des écoles confessionnelles aux frais des contribuables. Aux Etats-Unis, au contraire de l'Europe, ce

sont les Eglises libres qui ont un avantage et les Eglises d'Etat qui souffrent d'un handicap. Comme aucune des Eglises du type classique n'a pu devenir une Eglise d'Etat sur ce continent, elles ont toutes dû s'adapter. Elles ont fini par accepter de n'être qu'un groupe religieux parmi d'autres. Cela crée un type nouveau de sociologie religieuse : la dénomination. La dénomination rassemble des croyants sur une base volontaire mais n'en est pas une secte pour autant puisqu'elle baptise les enfants (et réussit à leur transmettre la foi) et a un clergé bien distinct et bien éduqué. La dénomination n'est pas une Eglise du type européen, puisqu'elle a renoncé à faire de tous les habitants d'un quartier ses adeptes, et puisqu'elle ne peut compter que sur ses membres actifs pour le support financier de toutes ses activités.

Avec l'immigration massive de Catholiques, puis de Juifs, dans la seconde moitié du XIXe siècle, les Etats-Unis, surtout dans les agglomérations urbaines, sont devenus pluralistes d'une manière encore plus radicale. Cela a créé des difficultés nouvelles. Protestants, Catholiques et Juifs appartiennent à des traditions étroitement liées qui ont un héritage commun mais interprété de manière différente. Il n'est pas possible d'être chrétien sans lire l'Ancien Testament et sans avoir une interprétation de la religion d'Israël. Jusqu'à présent il était difficile d'être chrétien sans avoir l'opinion que les Juifs s'étaient trompés quelque part. De même il était difficile d'être un Juif religieux sans arriver à la conclusion que les chrétiens ont commis quelques erreurs théologiques. De même les Catholiques ont leurs idées quant aux errements des Protestants et les Protestants leur rendent la pareille. Par la nature même de leur foi, ces trois traditions religieuses transmettent à leurs enfants des vues quant aux deux autres traditions religieuses. En société pluraliste quand ces trois groupes se côtoient, on ne tarde pas à découvrir que certaines des vues charriées par ces traditions contiennent des éléments que l'on est forcé de caractériser comme préjugés, et comme préjugés dangereux, susceptibles de déboucher sur la violence. En société pluraliste, les trois traditions religieuses sont forcées par des facteurs sociaux à relever un énorme défi : examiner leurs vues quant aux autres, les décanter et éliminer celles de ces vues qui relèvent de l'ordre des préjugés. C'est aux Etats-Unis que ce défi est peut-être en voie d'être le mieux relevé.

Les sciences sociales et leur analyse de la structure de la mentalité à préjugés ont été fort précieuses en ce domaine. Il semble donc que le pluralisme social favorise une certaine purification de chacune de ces traditions.

Mais en face du Pluralisme, l'Américain est aussi tenté de souligner ce que ces trois traditions ont en commun et de masquer les différences. Au fond, toutes les religions se valent et nous adorons tous le même Dieu, dit-on, et nous sommes tous pour la fraternité humaine. On trouve aux Etats-Unis des signes très clairs d'homogénéisation des trois religions. Ceci peut sembler à prime abord une bonne chose. S'attarder sur nos particularités propres n'est-ce pas résister à une poussée vers la fraternité universelle ? Les choses ne sont pas aussi simples que cela. Une tradition qui accepte l'homogénéisation est en danger de perdre sa substance, de perdre non seulement sa fidélité propre, mais de perdre aussi toute fidélité aux valeurs spirituelles. Elle s'est placée sous le signe de l'accommodement. On a le droit de soupçonner qu'elle s'est mise à la remorque des valeurs de ce monde, et qu'elle risque de perdre tout tranchant, toute attitude prophétique. Et il y a une seconde chose à souligner. Ne pas porter le regard sur les différences n'équivaut pas à éliminer les différences. Il est plus sain — et plus honnête — d'assumer sa particularité religieuse. Mais comment définir sa particularité religieuse et par conséquent sa différence d'avec les autres sans retomber dans une conscience bête de sa supériorité et dans un appel aux préjugés ? Cela est difficile mais doit néanmoins être fait. On ne combat pas les préjugés par un recours à un libéralisme stupide, sentimental et naïf, mais par une acceptation fraternelle des différences voulues et assumées.

Il vaut la peine de s'attarder sur cet aspect « voulu » des convictions religieuses qui est si étroitement lié au caractère pluraliste de la société. Comme l'historien étatsunien F.H. Littell l'a souligné, on voit à cet égard aux Etats-Unis un phénomène nouveau dans l'histoire de l'Eglise. L'ère constantinienne est franchement dépassée. L'affiliation à une tradition religieuse est un phénomène strictement volontaire, et il est même maintenant tout à fait concevable de n'accepter aucune affiliation. Littell

cite le cas d'un évêque catholique élevé dans une famille méthodiste et d'un évêque épiscopalien élevé dans une famille catholique.

Rien ne manifeste aussi clairement l'impact du pluralisme religieux sur les Eglises que l'histoire de ce qu'il est convenu d'appeler l'américanisation de l'Eglise catholique romaine. L'Eglise catholique aux Etats-Unis a pris son parti du pluralisme religieux et s'en est bien portée. En 1835, à l'heure où le catholicisme croyait à l'alliance entre le trône et l'autel et condamnait les doctrines libérales, Alexis de Tocqueville observait le catholicisme aux Etats-Unis, et écrivait dès son retour en France; (dans son ouvrage, *De la Démocratie en Amérique)* :

> *Si les Catholiques des Etats-Unis ne sont pas entraînés violemment par la nature de leurs croyances vers les opinions démocratiques et républicaines, du moins n'y sont-ils pas naturellement contraires, et leur position sociale, ainsi que leur petit nombre, leur fait une loi de les embrasser. La plupart des Catholiques sont pauvres, et ils ont besoin que tous les citoyens gouvernent pour arriver eux-mêmes au gouvernement. Les Catholiques sont la minorité, et ils ont besoin qu'on respecte tous les droits pour être assurés des leurs. Ces deux causes les poussent, à leur insu même, vers des doctrines politiques qu'ils adopteraient peut-être avec moins d'ardeur s'ils étaient riches et prédominants.*

Dans sa courte histoire, le catholicisme américain n'a peut-être pas produit de Teilhard de Chardin mais c'est surtout dans son sein et à la lumière de ses expériences que s'est opéré le long mûrissement théologique qui a abouti à la déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse. Et sur ce point là tous les évêques des Etats-Unis sans exception se trouvaient dans l'aile dite progressiste du Concile.

6. Le pluralisme religieux au Canada

Le Canada semble avoir été plus lent à tirer les conséquences politiques et théologiques du pluralisme religieux. On a déjà mentionné que certains Protestants au début du XIXe siècle, espéraient créer une Eglise d'Etat pour l'Amérique britannique du Nord. Il faut aussi relever l'ab-

sence d'une phase déiste et d'un principe constitutionnel strict de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Le Canada semble avoir préféré l'établissement de structures franchement protestantes dans certains endroits et franchement catholiques dans d'autres. Le Canada anglais a fini par s'accommoder du pluralisme religieux, mais on y trouve encore pas mal de voix pour assurer qu'il est tout à fait normal de voir s'établir des formes de coopération entre les Eglises et l'Etat. En 1905, André Siegfried faisait du sujet des Canadiens anglais une remarque qui est encore valable :

> *La conception, toute française, de la laïcité ne semble pas avoir pénétré les cerveaux anglo-saxons et ils ont peine à concevoir un Etat totalement affranchi de toute préférence religieuse. Ce n'est pas que le clergé protestant veuille, selon la doctrine ultra-montaine, dominer le gouvernement. Pas du tout; mais c'est l'esprit protestant qui vise à l'inspirer et à le marquer de son sceau. A plusieurs reprises — et spécialement en étudiant le problème scolaire — nous aurons l'occasion de constater que le Canada, n'ayant pas connu 1789, comprend mal la théorie de la neutralité de l'Etat.*

Le Canada francophone se conçoit de plus en plus comme étant pluraliste au point de vue religieux. Confronté par des problèmes scolaires causés par l'apparition d'incroyants, il cherche néanmoins à s'épargner les déchirements de la crise française au sujet de la laïcité. Cherchant à s'adapter aux besoins d'une population pluraliste tout en ne brimant pas trop les aspirations de la majorité, cherchant à éviter une polarisation politique entre catholicisme et laïques, le Québec en ces matières semble s'engager avec hardiesse dans la voie tracée par ses voisins canadiens.

Il y a dans cette adaptation au pluralisme un phénomène fort réjouissant. L'Idéologie du Nouveau Monde est un fait appartenant au passé et il serait stérile de regretter de n'en avoir pas eu une. De plus on peut rester songeur devant certains traits de la société étatsunienne qui a eu cette idéologie. La frontière elle aussi appartient au passé, ou plutôt la frontière de type traditionnel n'existe plus à l'ère industrielle. Il serait aussi vain de déplorer telle ou telle réponse donnée au défi de la frontière. Le pluralisme par contre est une réalité contemporaine et

qui semble chez nous apparaître d'une manière toujours plus prononcée. Dans l'acceptation de ce pluralisme on peut discerner une convergence entre les différentes sociétés nord-américaines. C'est aussi dans la franche acceptation de ce pluralisme que l'on peut voir le geste le plus lourd de promesses de la part d'une société qui vit sur une terre encore destinée à l'accueil d'immigrants de races, de cultures et de religions différentes, et qui arrivent tous avec leurs multiples et contradictoires espérances d'un monde nouveau. Une société qui choisit un héritage commun n'a pas de peine à être unie. Une société tournée vers l'avenir découvre une pluralité d'options et un pluralisme de prospectives et d'engagement différents. C'est donc aussi par l'acceptation d'un tel pluralisme que les sociétés nord-américaines assumeront le long défi qu'elles ont tôt ou tard fini par lancer à l'Europe : la constitution d'une société orientée plus franchement vers l'avenir.

●

BIBLIOGRAPHIE

1. E. Gaudstadt, *Religion in America*, N.Y., Harper & Row, 1966. — Une vue d'ensemble indispensable pour une initiation à l'histoire religieuse des Etats-Unis. L'accent porte à la fois sur l'histoire des différentes traditions religieuses et sur l'histoire de l'autocompréhension de la nation tout entière. America, c'est bien sûr les Etats-Unis seulement.
2. Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, N.Y., Harper Torchbooks, 1964. — Une collection d'articles du grand historien qui forment une bonne introduction à ses écrits sur la pensée religieuse et politique des premières colonies étatsuniennes.
3. H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Living Age, 1957. — L'ouvrage classique sur les causes sociales des divisions du Protestantisme étatsunien.
4. Will Herberg, *Protestant, Catholic and Jew*, Anchor Books, 1960. — Un ouvrage de base en sociologie de la religion qui souligne l'américanisation et l'homogénéisation des trois traditions religieuses aux Etats-Unis. On doit à Will Herberg la grande distinction entre la "religion américaine" (l'american way of life) et les religions des Américains (Protestantisme, Catholicisme, Judaïsme). Aussi en traduction française.
5. H. H. Walsh, *The Christian Church in Canada*, Toronto, Ryerson Press, 1956. — Ouvrage d'histoire qui n'est pas encore remplacé. Le mot Eglise est conçu dans le sens théologique protestant : il embrasse toutes les Eglises chrétiennes.

Le sacré et le schizophrène

Gilles PAUL-HAUS, m.d.

Le sacré n'a pas quitté les bords du Saint-Laurent ni les limites de ce nouvel état qu'est le Québec. Depuis les premières escalades de Cartier, de Champlain et des Jésuites sur nos montagnes de l'Estuaire, toute une série de lieux et de gestes ont été généreusement, mais de façon ambivalente, consacrés à l'Empereur du Ciel et à son digne représentant le Roi de France.

Notre passage éphémère dans l'Empire Anglais, dirigé par des Rois et des Reines à la fois très chrétiens et très protestants a favorisé une certaine séparation entre le pouvoir sacré et le pouvoir civil.

Dans notre monde moderne, le sacré continue d'exercer une puissante fascination sur l'esprit. Dieu peut mourir dans beaucoup de consciences, mais il revit de façon dérivée et indirecte dans un sacré plus intellectuel que physique.

L'Homme consulte son horoscope ou l'Astrologie sacrée, pratique en secret les rites réjuvenateurs et sacrés du Yoga, se nourrit religieuse-

ment de la diète naturelle synonyme de vigueur mentale et physique, réclame la liberté et le droit sacré à l'amour à l'intérieur de l'Etat socialiste et fraternel.

Tous ces phénomènes courants nous révèlent que si Dieu doit mourir, nous devenons par le fait même tous des dieux collectivement ou personnellement pour combler un vide de la conscience. La clinique psychiatrique nous offre chaque jour ces manifestations lumineuses au sens d'Otto dans une large variété de troubles mentaux. Depuis l'épilepsie vue par les anciens comme le mal sacré, en passant par les Bûchers de l'Inquisition, les Sorcières de Salem et les fours crématoires des Nazis, le sacré et le profane confondus et interchangés participent au devenir de la psychiatrie. L'expérience psychotique est souvent vécue de l'extérieur et de l'intérieur du sujet comme une transe, une révélation sacrée, une manifestation évidente et claire que Dieu possède un individu.

C'est l'Empereur du Monde au sens d'Eliade qui commande et régit un subordonné : ce dernier n'a d'autre recours que d'écouter, d'obéir et de remplir la mission qu'on lui dicte. Il nous faut donc distinguer l'entrée dans un état autre que le normal dans un hiatus pathologique, la révélation du message, la mission à accomplir, la propagation à autrui, les gestes qui vont fortifier et assurer la sécurité de l'Elu de Dieu, face à l'anxiété et aux embûches du Cosmos.

A la suite d'événements fortuits, inattendus ou inexpliqués comme le fait de rencontrer cinq feux de circulation rouges ou d'avoir constamment depuis une demi-heure une chevrolet bleue qui semble le suivre, le schizophrène pénètre dans un état autre que le normal.

Une introspection pathologique illumine le sujet. Il connaît et comprend le sens des rencontres, des paroles et des actions des dernières semaines. Le monde est appréhendé de façon nouvelle, mirifique, avec des liens spéciaux entre les personnes, les émotions et les gestes.

Le malade, tel un cosmonaute en orbite dans l'espace, cherchait depuis des jours et des nuits, effrayé et confus, une solution nouvelle à ses pressantes interrogations. La relation avec Dieu jusque là ténue, impersonnelle, de peu de valeur, se personnalise, se sacralise, s'intériorise, devient un accord Je-tu au sens de Martin Buber : "Tu parles, Toi mon Dieu et j'exécute". "Mon Dieu, je parle à Toi, ma créature, et toi, tu accomplis Ta mission".

Cet état autre que le normal doit atteindre les autres, car un message doit se propager, s'étendre à un groupe plus vaste, au monde. La mission apparaît comme une tentative d'empêcher la destruction du monde réel ou encore d'en fabriquer un meilleur, un monde autre.

De toute façon, pour le psychiatre, c'est le monde du moi du malade qui se désintègre et il faut une intervention omnipotente, salvatrice, une croisade totale pour rétablir l'ordre des choses, la sécurité essentielle. Cette angoisse terrifiante demande des manoeuvres concrètes immédiates : *Docteur, le monde va exploser bientôt, nous allons être réduits en cendres atomiques. Ecoutez-moi jusqu'à la fin. Je serai alors délivré, je ne serai plus seul à savoir ces choses terribles. Il faut qu'un acte soit posé et tout l'ordre sera restauré*".

Des gestes rituels et magiques par leur répétition et leur valeur intrinsèque, leurs vertus spéciales primitives, originelles, vont donner au sujet force et courage, vont aussi augmenter son initiation dans le clan de Dieu. Les signes de croix, les génuflexions, les rosaires, les longues prières vont accompagner le jeûne, les mutilations, les autres privations. Il est peu important de manger quand Dieu nous parle, nous apparaît et nous transforme.

La séquence des événements qu'on vient de décrire se rencontre dans cette psychose qu'on appelle schizophrénie. Cette maladie, la plus terrible et la plus fréquente de l'esprit humain, frappe nos jeunes adultes, émousse leur affectivité, dissocie leurs facultés mentales et rend difficile, voire impossible leur adaptation à la société moderne.

J'écoute cette adolescente fougueuse, aux traits amaigris et étirés, avec un visage beau et tourmenté. Elle respire un élan, une vigueur, une force mystique, une façon d'être qui nous rend tout d'abord fiers de notre jeunesse. Brune, jolie, bien moulée dans une robe de laine beige avec manche et jabot de dentelle, arborant une croix d'or et des boucles en étoile, elle parle d'abondance depuis plusieurs jours et plusieurs nuits. Son regard noisette est fiévreux du désir de posséder le monde et de cesser cette interrogation lancinante devant les mystères de la vie. "Docteur, depuis dix jours, je ne suis plus moi-même, je suis dans un état spécial. Je viens d'embrasser un jeune noir par amour de Dieu et du prochain. Je ne suis pas chrétienne, si je le dédaigne à cause de sa peau. J'ai demandé l'aide de mes parents à ce propos : ils n'ont pu m'aider. Ce noir, je le revois sans cesse en rêve quand je veux. Il a de la bave au menton, c'est le Christ noir". Elle sanglote et d'un geste impose le silence pour continuer.

"Dieu est-il jaloux des gens qui s'aiment ? Je sais maintenant qu'il nous voit et nous surveille, car il est jaloux de l'amour. Il nous appelle et nous sommes libres de répondre à son appel, mais entre l'Homme et Dieu, c'est ce dernier qu'il faut choisir. Je dois immédiatement entrer dans un cloître, ce soir. J'irai me terrer et prier." A l'âge de l'idéal, placée entre ses désirs puissants d'un homme bien en chair et les impératifs angoissants de vocation et de renoncement, elle préfère se réfugier dans un monde imaginaire où les instincts obtiennent satisfaction par des artifices subtils et inconscients. Depuis quelques jours, elle ne mange ni ne boit, perd lentement ses forces à réciter ses dix chapelets par jour. Elle veut entrer d'urgence dans un cloître où elle pourra mystiquement vénérer un homme de chair muté en Dieu puissant-terrible, attentif, aimant et jaloux.

J'écoute aussi cet homme obèse, au crâne dénudé comme un moine thibétain, à la fois souriant et mystérieux. Après cinq ans de vie religieuse, chez les Eudistes, il découvre le monde sexuel, ses mystères et ses attirances. Mais le choc entre les deux mondes est trop brutal

et il ne peut s'adapter à la vie. Pour fuir les tentations, devant les croyances d'un surmoi étroit et punissant, il devra réinventer l'histoire religieuse, initier des pratiques ésotériques, se réfugier dans un monde à la fois sacré et bizarre avec de nouveaux liens transcendants entre les choses. Pour concilier sa formation de base, ses années de renoncement à la volupté et ses quelques semaines de faiblesse morale, il va insidieusement et progressivement pénétrer dans un univers fantastique dont il dresse les cadres, les modalités et l'évolution dans son journal intime.

A l'occasion d'un chemin de croix que Dieu lui ordonne de suivre, à l'Oratoire St-Joseph, il entend dans son coeur la voix du Tout-Puissant : "Mon fils, vois cette fille, va lui parler, elle est pour toi". Une intrigue se noue entre les deux. Le Bienheureux Père Aymard et le Petit Ange Marial donnent d'abord la permission à cette jeune fille de se toucher les deux seins sans qu'il y ait péché. Cette faveur est rapidement transmise à notre sujet qui a changé son nom. Il s'est rebaptisé et il se nomme "L'Enfant à Mon Dieu".

Il adopte un langage symbolique dérivé de la religion et de la sexualité. Il fusionne les deux activités, les confond et les explore. La jeune fille qu'il a aimée devient "Le défunt escorté". Les gestes d'expiation qu'il se doit de faire pour obtenir pardon de ses péchés arborent, comme patronyme, "le livre de la grâce". Sa vieille mère qu'il fuit devient l'Antique Mère. Le pénis est transformé en "L'Embryon Natif". L'Utérus et le Vagin se nomment maintenant l'Oratoire. La fusion de deux corps dans le coït se compare selon lui à l'Ostensoir et au St-Sacrement et acquiert le nom doux et poétique de "prière blanche" et le vocable plus vulgaire d'"opération bélier-mouton".

Pour protéger son côté gauche, faible, il s'applique dévotement de l'Huile de St-Joseph sur le coeur et sur les parties génitales. Dieu continue de parler à l'Enfant-Jésus-à-mon-Dieu et à la jeune fille, chaque soir à minuit, et déclare : "Ma fille, pour te guérir, il vaut mieux te laisser toucher que de prendre des pilules. Tu peux continuer et on ne te fera pas de reproches". Son nouveau système philosophique consiste

à expurger de toute culpabilité les relations libres homme et femme, en introduisant des modalités nouvelles. Son expérience de vie comporte quatre phases : la relation amie, la relation soeur, la relation bélier-mouton et la relation hyperbolique.

La relation amie exige qu'il se sépare des deux femmes qu'il a aimées sur la terre, et qu'il soit seulement ami avec elles. Il abandonne sa mère, refuse de la voir et de lui parler au parloir. Il fait des colères terribles et la fuit : "L'Homme doit quitter père et mère", dit-il. Même procédé pour se débarrasser de son amie Yvonne. Non seulement il se doit de renoncer à ses jeux sexuels, car ces derniers sont dangereux pour l'Enfant-à-mon-Dieu et causent de l'anémie, mais de plus il rejette Yvonne, sous prétexte que son père était américain et qu'il est, lui, nationaliste et doit demeurer français. Admis à l'Hôpital, il rencontre des infirmières qui lui plaisent par leur charme, leur jeunesse. Il les désire à distance et écrit la Relation "Soeur", une certaine union spirituelle et charnelle. Il décrète que sur la terre, il n'y aura plus de mariage ; il faudra attendre la vie céleste pour épouser. Cette nouvelle doctrine alerte le Frère André et le Bienheureux Père Aymard.

Notre patient les menace de représailles et leur dit bien carrément que l'Episcopat du Québec non seulement va voter contre le Frère André, mais pourrait aussi amener la déposition des Martyrs canadiens. Mais il ne prend pas de risque et continue de s'oindre avec l'huile de St-Joseph.

Au ciel, le couple ne pourra procréer que douze enfants au premier mariage. La femme sera vierge jusqu'à son troisième enfant, au quatrième enfant, il est entendu qu'il y a conjugalité entre l'homme et la femme. Mais il faut attendre le cinquième enfant pour que les géniteurs portent le titre de parents.

La Phase suivante décrit les rites sacrés de la prière blanche ou encore opération Bélier-mouton. L'orientation des corps dans l'axe Nord-Sud, les vêtements permis, les gestes recommandés et la nourriture prescrite composent un rituel spécial du coït.

La femme offre de son sein du lait à l'"Enfant-à-mon-Dieu" et en même temps conjugue son corps avec le sien comme Ostensoir et St-Sacrement. Après des ébats sacrés, la soeur déguste des fruits et des sandwichs au beurre rouge, tandis que le frère se contente d'huile minérale et d'un pot de miel acheté chez Eaton au sous-sol.

Il y a une période intermédiaire qui se nomme la levée du cheval Tan. Il s'agit d'un coït à tergo qui va durer une journée complète à l'occasion des menstruations de la femme. De cette opération, naîtra enfin l'Enfant et l'on donnera à la soeur une transfusion pour la soutenir durant ce long périple.

Maintenant que la volupté s'est satisfaite, il faut songer à protéger l'esprit et c'est la Relation Hyperbolique. L'enfer envoie des nuages putrides qui enveloppent notre homme et lui rendent la vie impossible, car on lui reproche la naissance des enfants. Ces nuages maudits portent des noms inattendus : la couche de nébolisme, la couche de la folie, la couche du "Gueulard perpétuel à l'Oratoire." Il n'y a que trois remèdes pour sauver "l'Enfant-à-mon-Dieu", reprendre l'opération bélier-mouton, prendre des tranquillisants ou encore se faire enlever du liquide dans la tête par une lobotomie.

L'expérience psychotique varie par sa durée, son intensité, sa richesse et l'imagination du sujet. Parfois le message est clair, mais la mission ne l'est pas. Aussi les rites magiques sont-ils chez les uns très prononcés et chez les autres estompés. Dernièrement, trois personnes qui se croyaient la sainte Vierge, sont venues à la clinique externe. La première, une veuve dans la cinquantaine, va se faire traiter chez un guérisseur pour des troubles aux jambes. Elle en sort guérie et différente : sa guérison a été faite dans un but spécial, car elle devient la sainte Vierge ou encore le corps emprunté de cette dernière. Elle entend Jésus, saint Joseph et converse avec eux. Puissante, elle peut faire des miracles et soigner. Si on l'amène à l'Hôpital, c'est qu'elle est trop heureuse dans sa nouvelle situation.

Cette autre dame, qui successivement se transforme en sainte Vierge, sainte Anne et sainte Cécile. Dieu lui a parlé et lui a dit : "Va voir le

Cardinal Léger et dis-lui de permettre aux prêtres de prendre femme et après tu rendras compte au Pape de ta Mission". Elle insiste pour bénir les gens surtout les artistes de Radio-Canada, fait des signes de croix, parle aux crucifix qui lui répondent. Elle voit et entend saint Joseph, l'Enfant Jésus. Elle a le pouvoir de remettre les péchés, elle doit sauver le monde.

Comment oublier cette grand-mère, aux yeux doux et tristes, qui prie et tricote tout le long du jour, arborant un sourire énigmatique. Depuis vingt ans, elle se fait appeler Bernadette Soubirous. Elle ne visite plus Dieu à la chapelle, car on l'a déjà accusée de faire du bruit avec son chapelet. Sur le mur elle voit régulièrement les yeux tristes du Frère André, qui est devenu femme et séjourne comme patient dans la pièce voisine.

Parfois devant l'indifférence du prochain et les embûches de la vie, le schizophrène ne dévoile plus sa mission mais continue à l'intérieur de lui-même de développer son système. On ne surprend plus à la périphérie que les gestes rituels ordinaires de génuflexion, de signes de croix. Des mots archaïques, des tournures de phrases bizarres, du jargon témoignent encore que le message et la transe sacrée persistent dans sa conscience hermétique.

L'expérience psychotique, la création poétique, l'aventure scientifique, morale et politique, la quête du sacré sont autant de modèles parallèles et inter-communicables, des tentatives humaines et généreuses d'appréhender les mystères du monde ambiant et de dégager l'espoir et la destinée de la condition humaine.

Les mêmes lois psychologiques s'appliquent dans les limites de l'esprit humain. C'est par l'Homme qu'on essaiera d'éclairer Dieu. C'est à travers des Hommes que l'Appel de Dieu se fera toujours entendre et c'est par des entreprises humaines que l'Homme répondra à cet appel. Le vécu délirant du schizophrène ressemble à la création des mythes et du sacré chez les peuples primitifs, tel que décrit par Mircea Eliade dans *Le sacré et le profane.* Le centre du monde est d'abord

identifié, le point fixe sur lequel on peut se fixer. Pour le psychotique, ce point primordial, c'est son ami qui se désintègre mais qui se retrouve autre, différent, après s'être confondu pendant un certain temps avec le chaos. Il y a d'abord confusion puis identité entre les deux. S'appuyant sur l'introspection psychotique, le chaos et le cosmos sont divisés et identifiés clairement. Sa personne et l'espace qui l'entourent deviennent sacrés par les fabrications des défenses du surmoi. La sexualité et les autres pulsions terrestres ne comptent plus et le schizophrène tient les autres à distance.

Pour qu'il y ait fixation dans le temps de l'espace sacré, pour que ce dernier acquière une vie et une âme, il faut un sacrifice sanglant. Le schizophrène n'a que son corps à offrir, il se mutile, se castre ou comme Van Gogh il se coupe une oreille. Il devient par le fait même le temple habité.

Les retours au temps original et au langage archaïque se produiront ultérieurement, lorsque l'Homme, à cause de sa situation périlleuse, se devra d'exorciser ses forces les plus sacrées pour obtenir secours. Ce sacré chez le schizophrène a une connotation antique qui a frappé les auteurs de l'école psychanalytique Freud-Jung. Ce dernier a inventé le terme "archétype" et se figurait que l'hérédité psychologique trans mettait un bagage courant de complexes, d'agglomérat d'idées, un héritage commun à tous les cultures qu'une recherche minutieuse pourrait révéler.

Il y a, dit-il en substance, trois niveaux de fonctionnement mental : la conscience, l'inconscient personnel et l'inconscient collectif. Ce dernier représente le fondement réel de l'âme humaine. L'organisation du psychisme correspond au corps humain qui dans sa structure et son développement conserve encore des éléments le rattachant aux invertébrés et finalement aux protozoaires. En théorie, on pourrait retrouver dans l'inconscient collectif, non seulement la psychologie du ver, mais aussi celle de la cellule unique.

Toute la mythologie des peuples peut être considérée comme une sorte de projection de l'inconscient collectif. Le primitif, comme le schizophrène, vit dans son monde un état de participation mystique (Lévy-Bruhl). Le père est un puissant archétype pour l'esprit de l'enfant : c'est l'image toute puissante de la divinité, un principe dynamique. Le père devient rapidement, par l'évolution, un être limité, presque trop humain, et son importance pour l'enfant diminue dans la mesure où celui-ci comprend ce qui se passe autour de lui. A la place du père, apparaît la société des hommes et finalement l'image de Dieu. A la place de la femme, se substituent la famille, le clan et finalement le mystère profond de tous les êtres. Ce n'est pas en vain que Faust a dit : "*Les mères, les mères, ce nom sonne si étrangement*". Et Jung continue d'explorer le rapport entre les choses qui ont certaines connotations féminines comme la terre nourricière, la hutte chaude et protectrice; et d'autres à connotations masculins : la guerre, la puissance, les éléments vengeurs.

Je me rappelle une malade qui, dans un état d'excitation et de délire, baisait la terre avec dévotion et les yeux en extase; elle parlait constamment de son désir de marcher dans l'eau d'un lac jusqu'à se noyer, pour aller connaître l'Esprit du Lac, autrement dit le génie, la force cachée qui habitait les eaux. On aurait dit de bon matin, sur le chemin d'Eleusis, une jeune bacchante échevelée poursuivant la quête des mystères sacrés sans qui la vie n'a aucun sens.

Le sacré que nous rencontrons chez le schizophrène doit être envisagé avec le même respect qu'on doit accorder à toute condition humaine. Il ne peut être ignoré, ironisé ou détruit. Il appartient à cette partie de l'âme humaine qu'on nomme le Sur-moi ou Superego. En lui reposent les codes, les défenses, les conditionnements protecteurs de l'individu, acquis au contact des parents et de l'univers ambiant. Freud a postulé, il y a longtemps, que la religion n'était dans la conscience humaine que le retour glorifié de l'image du père.

Dans le surmoi, dans cette crainte qui surveille minutieusement l'agir de l'homme et cherche à réprimer ses pulsions, il y a certainement

l'image du père qui, éternel chasseur de gibier et de nourriture, patriarche de troupeaux, guerrier perpétuel, a dû garder le contrôle et l'unité de sa famille et de son clan, par une répression ordonnée et des menaces de sanction. Que l'homme industrialisé, minuscule, robot agitant des leviers et des manettes et contrôlant des cadrans, "insectisé" dans ce monde colossal, ne conserve pour ses enfants ni une fière allure, ni une figure forte et répressive, cela semble évident.

Qu'on retrouve de plus en plus dans le surmoi la peur de l'Etat omnipotent et omniscient peut confirmer que le sacré qui liait le fils avec le Père Eternel en passant par le père de la terre, est en voie de s'estomper dans sa forme traditionnelle.

Que le monde se déshumanise et qu'il se désacralise à vive allure, cela est évident mais de façon superficielle. Peut-être l'humanisme et le Sacré devront-ils se terrer pendant quelque temps afin de retrouver des forces nouvelles et un devenir dynamique !

●

BIBLIOGRAPHIE :

Arieti J. L. *Interpretation of Schizophrenia* (Basic Book 1953)
De Beauvoir, Simone. *Pour une morale de l'ambiguïté.* Idées - Gallimard 1947
Camus, Albert : *L'Homme Révolté* - Idées - Gallimard 1951
Freud : *Moïse et le Monothéisme* - Gallimard 1948
Le Futur d'une Illusion.
Totem et Tabou.
Jung : *Contribution To Analytical Psychology* - 1928 Broadway House.
Kierkegard, Soeren - Idées - Gallimard 1949
Traité du désespoir.
Eliade Mircea : *Le Sacré et le Profane* - Idées - Gallimard 1957
De Unamuno, Miguel : *Le Sentiment tragique de la vie* - Idées - Gallimard 1937

La rationalité et le religieux

Yvan LAMONDE

La recherche actuelle sur la société québécoise en est au point d'analyser l'accession et le degré d'accession du Québec à un type de société moderne caractérisée par la présence d'une rationalité croissante dans tous les secteurs de l'activité sociale. Le propos de ces réflexions est de voir comment cette rationalité, introduite dans la société, pourrait être introduite dans le religieux tel que nous le pensons et tel que nous le vivons. Après avoir parcouru sommairement les zones d'émergence de cette rationalité au niveau social, nous tenterons une définition de la rationalité et nous essaierons de voir comment, par les techniques qu'elle met à contribution, cette rationalité caractérise aussi l'approche du phénomène religieux, et ce, dans notre société même.

1 - L'aménagement politique

1 – Zones d'émergence de la rationalité

Certaines réalités donnent à penser que la rationalité n'est pas nouvelle et que la nouveauté serait plutôt du côté de son amplification, de sa cristallisation, de sa thématisation. Chacun sait que la sécurité sociale n'est pas d'aujourd'hui. Déjà une rationalité très forte existe à partir du moment où une collectivité se donne des lois et les inscrit dans un Droit.

L'image répandue d'un Code Civil objectif, impersonnel sinon monstrueux, confirme l'idée que le Droit doit maintenir cette abstraction, cette universalisation sans lesquelles il ne pourrait être une distance prise par rapport à l'individu et au privé.

Si la rationalité est déjà à l'oeuvre à la cour et dans l'étude légale, elle l'est aussi à la maison, à l'usine, au bureau. Différemment sans doute, même si au niveau d'un budget, par exemple, la prévention prend la forme d'une prévision comparable à celle de l'appareil juridique. Et même si déjà ce n'est pas SANS RAISON que s'opère, à la maison et à l'usine, la DIVISION des lieux et des tâches, nous voudrions attirer l'attention sur le fait que c'est dans cette zone qu'apparaît la technique instrumentale, prolongement de la main et de l'esprit.

On aura remarqué que là où la rationalité émerge le plus actuellement, c'est au niveau des « politiques » gouvernementales; dans divers secteurs, la rationalité apparaît à travers des concepts différents : planification, répartition, régionalisation . . . Voyons comment cette rationalité est à l'oeuvre dans différents ministères du gouvernement.

La rationalité, spatialisée dans le tracé de réseaux routiers et d'axes de métro, trouve place dans d'autres politiques. Contre les cataplasmes et les palliatifs de la « charité privée », contre la confusion et la prolifération des oeuvres de charité, contre l'indignité des hospices et le favoritisme des attributions sociales, la rationalité, dans le domaine du bien-être social, entend instituer officiellement et publiquement des modalités d'assurance qui dureront et atteindront la population. Contre les abus, contre l'arbitraire , la rationalité, dans le secteur de la santé publique, se dit pour la répartition des frais, pour l'établissement de normes d'admission dans les hôpitaux. A la concentration des territoires de chasse et de pêche en quelques mains, à la destruction de la faune, la rationalité oppose la répartition et la socialisation des territoires, la protection de la faune. En éducation, la rationalité prend parti pour l'accessibilité générale, pour la création de normes de compétence, pour l'intégration des niveaux, pour l'ordre dans les institutions privées. Contre le régionalisme économique et l'entreprise familiale, contre le patronage et le favoritisme, contre l'injustice, une législation sur les dépenses électorales.

2 – Approche de définition : l'aménagement

Dans ces zones d'émergence, quels sont donc les termes qui ont décrit la rationalité ? Ce sont les mots « public, généralisation, législa-

tion, surveillance, contrôle, mise en ordre». Comment expliquent-ils ce qu'est la rationalité ? On aura d'abord remarqué qu'il s'agit d'une raison liée à l'action, travaillant par mise en place et décomposition à une mise en ordre et à une recomposition. Ne serait-il pas légitime dès lors de définir ce qu'EST la rationalité par ce que FAIT la rationalité, tenant compte qu'il s'agit d'un faire concerté, décidé, conscient de l'intention de sa mise en action ? Un terme souvent utilisé aujourd'hui semble pouvoir recouvrir cette idée : celui d'aménagement.

Si l'on tente de décrire l'activité d'aménagement, on perçoit qu'elle sous-entend une pensée scientifique efficace. L'aménagement ne laisse rien en perte, ne fait rien à l'aveuglette; s'appuyant sur des études politiques, économiques, sociologiques, statistiques, l'aménagement cerne les limites de leur utilisation et de leur exploitation, RECUPERE les ressources et met en place les moyens humains de cette récupération. L'aménagement du pouvoir dans le fonctionnarisme, l'aménagement de l'économie dans l'organisation de centres de planification et de décision, l'aménagement de la société dans l'information, indiquent le coefficient de modernité d'un Etat. C'est à un ménage de la réalité sociale que procède la rationalité; elle se veut un aménagement du territoire économique et routier; du chômage, de la pauvreté, de la vieillesse, de la souffrance et de la maladie; des ressources naturelles et des loisirs; du potentiel spirituel.

Ce qu'il faut retenir ici de cette description, c'est la jonction d'une culture et de l'aménagement politique, c'est la mentalité mise à contribution par la politique. L'esprit scientifique qui remet l'homme à lui-même est cette mentalité qui préside à l'aménagement de son monde. C'est dans cet esprit que nous tenterons maintenant de voir comment nous disposons aussi de techniques d'aménagement du religieux.

II - L'aménagement religieux

1 – L'approche des sciences

Sommairement il faut rappeler que c'est avec les instruments de cette culture et non pas d'une culture passée qu'on aurait chance de comprendre le sens du religieux dans un Québec politique moderne; sinon le fossé ira s'élargissant entre les composantes de notre vie individuelle

et sociale, et l'attentisme de la hiérarchie religieuse deviendra de plus en plus ridicule.

Dans quelle situation l'approche des sciences place-t-elle le religieux, le sacré, le mystère ? Quelle attitude inaugure la mise en chantier de l'étude du religieux par l'ethnologie, l'anthropologie, la sociologie et la psychologie ? Quel traitement ces sciences font-elles subir au phénomène religieux ? Dans la mesure où l'intention de la science est d'objectiver un phénomène pour l'amener à un niveau défini par le caractère scientifique de la discipline qui le considère, on peut dire que le religieux traité par la science est considéré comme un phénomène extérieur comme tout autre objet de la science. Comment un Québec moderne, dispensateur par sa politique et par l'éducation secondaire et universitaire d'une mentalité scientifique, compose-t-il avec cette approche inhabituelle du religieux ? Habitués, dans un contexte de « professions libérales », à un manque de carrières scientifiques; un peu beaucoup enlisés dans un conflit entre raison et foi, entre science et foi, conflit que nous liquidons faussement en privilégiant en fait la foi et le dogme; pressés de courir à un « humanisme » de la science que nous ne vivions pas, il nous faut crever l'abcès, changer du tout au tout notre perspective et apprendre à apprécier par la force de contestation d'une situation nouvelle la perspicacité du choix de nos valeurs. C'est un changement rarical d'attitude que la situation présente nous impose, ce que n'ont pas compris ceux qui, face à la confessionnalité ou à l'Action Catholique, remettent encore à plus tard l'énoncé des positions que croyants et incroyants sont en droit d'attendre d'eux.

L'approche des sciences nous a permis de situer brièvement le moment et le contexte où s'élabore l'approche du phénomène religieux au Québec. Ce premier aménagement scientifique du religieux est tout extérieur au religieux au sens où ce n'est pas le religieux lui-même qui prétend s'instituer comme science, mais plutôt des sciences déjà constituées qui s'assimilaient le religieux. Nous voudrions soumettre pour faire suite l'idée suivante : de même que l'aménagement politique met à contribution certaines techniques d'approche, de même nous disposons aussi de certaines techniques d'aménagement du religieux, techniques qui, comme nous le verrons, mettent en cause un « certain » religieux et contestent notre expérience du religieux. Voyons certaines techniques particulières d'approche.

2 – L'histoire des religions

L'historien dont le rôle est d'établir ce qui fut, aménage d'une première façon le religieux. Chercher dans les faits, dans les textes, les débuts et l'évolution d'une croyance religieuse, insérer dans l'histoire d'un peuple et d'une culture l'apparition d'un mystère qui allait alimenter toute une tradition et toute une culture et faire silence lorsque manquent les données, indiquent un souci d'objectivité qui ne se laisserait corrompre qu'au détriment de l'histoire elle-même. On devine comment la recherche de FAITS oblige l'historien à sortir du mystère religieux et recèle un pouvoir de variation de ces perspectives. On devine encore comment l'histoire joue avec le feu et court le risque de consumer un Dieu, un mystère, en les réduisant à n'être que ceci ou cela. Rassemblés et confrontés à des époques différentes, les faits donnent lieu à des interprétations nouvelles ou privilégiant des aspects oubliés ou sous-estimés jusqu'alors. L'application de la méthode historique au phénomène religieux ne se fait pas sans conséquence. De quelles conséquences serait, pour nous, l'utilisation répandue de cette technique d'aménagement du religieux qu'est l'histoire de la ou des religions ?

L'évidence nous oblige d'abord à passer rapidement sur la remarque suivante : l'histoire des religions n'est pas une histoire sainte; elle est profane. De façon générale, à celui pour qui le passé est une histoire systématique, à sens unique, qui, selon le mot de Fernand Dumont « *est prisonnier d'une seule définition de l'histoire* », l'histoire des religions peut permettre une libération et une diversification de ses fidélités et de ses croyances. Celui-là peut ne plus être uniquement l'homme du péché, du pur passage, de la morbidité, de la mièvrerie.

Dans la mesure où l'histoire de la ou des religions exige la connaissance des croyances religieuses, on peut dire que l'homme qui parle d'oecuménisme, qui entend parler des efforts de réunification des catholiques, des anglicans et des orthodoxes est un homme mûr pour le pluralisme religieux et capable de parler des « protestants » sur un autre ton et de voir les « juifs » d'un autre oeil.

Enfin pour le croyant catholique, la recherche des faits invite à une compréhension de l'Incarnation autre que celle du tour de passe-passe théologique habituel et fait doublement comprendre ce que signifie l'entrée dans l'histoire et dans l'historique.

3 – La phénoménologie de la religion

Nous disposons d'une seconde méthode d'aménagement du religieux; cette technique a ceci de particulier qu'elle cherche à aménager l'objet du phénomène religieux : le mystère, Dieu, l'Absolu. L'apport intéressant de cette technique réside dans l'ATTITUDE qu'elle entend donner à celui qui veut approcher l'objet du religieux. Le phénoménologue de la religion veut se mettre lui-même hors de cause dans son approche, détendre et suspendre les relations qu'il entretient avec l'objet de son étude, se situer en dehors de la chose et de la problématique. On illustrera mieux cette technique si l'on note qu'elle pose au philosophe une difficulté similaire. Le philosophe peut-il suspendre les relations qu'il entretient avec le monde pour comprendre ce monde ? Peut-il ne pas être situé dans sa réflexion ? De même, celui qui utilise une telle approche de l'objet du religieux peut-il se délier du mystère, du Dieu, de l'Absolu ? Si l'on prend acte du caractère absolu qu'on a conféré à la relation au divin ou à l'absolu, on note les difficultés de cette technique, de cette attitude, car tout donne à penser que ce sera ou la technique ou son objet qui devra être sacrifié. En effet quelle compréhension a du mystère, de l'Absolu, celui qui s'en détache plus qu'il ne s'y lie ? Quelle compréhension a du mystère, de l'Absolu, celui qui veut englober ce qui l'englobe peut-être ?

La difficulté, sinon l'impossibilité pour celui qui recourt à une telle technique, de se placer en dehors de l'objet de la problématique, rappelle à sa façon que c'est toujours l'homme qui approche et pense le mystère, l'Absolu, que le Dieu est toujours investi d'humanité et que toute tentative de dépassement de l'homme est contestable. L'homme aménage-t-il donc autre chose que l'homme ? Plus que l'histoire de la religion cette seconde technique semble faire apparaître une mentalité similaire à celle de l'aménagement politique; car n'est-ce pas le propre d'une civilisation consciente de ses moyens et de son pouvoir que de prendre ses distances face à un Absolu « tout puissant » ? N'est-ce pas caractéristique de placer l'homme au centre de tout, à l'origine et à la fin d'une approche de l'Absolu, du Dieu ?

Cette seconde technique soulève au moins deux questions : comment le phénoménologue approche-t-il et aménage-t-il un Absolu ? Avec quelles conséquences pour sa technique et pour l'objet de son approche ? Et quel serait cet absolu de MON aménagement ?

Dans la mesure où elle apprend à faire la part de ce qui est soi et de ce qui ne l'est pas, dans la mesure où elle invite à une sortie partielle de soi, cette technique nous concerne. C'est sur ce que M. Ernest Gagnon a appelé « *notre globalisme émotif* » que cette technique met le doigt; à « *l'isolé qui est toujours un être global* », cette technique permet d'apprendre l'expression de soi, la capacité d'écouter, le sens des autres et de leur collaboration possible. A l'homme global, monolithique, la technique phénoménologique substitue l'homme disponible, polyvalent, oecuméniste.

Appliquée à notre expérience religieuse, cette technique nous oblige à passer de l'affirmation de l'au-delà, de l'acquis des preuves d'un Dieu, à une interrogation sur la possibilité et la validité de ces preuves.

Sans doute la force de contestation de cette technique tient au risque que celui qui se place en dehors du mystère et de l'Absolu y demeure, et que celui qui ne s'en distance pas, obligé qu'il est à comprendre sa foi et son comportement, se voit acculé à une foi inacceptable, impossible à intégrer dans les mots et les gestes de son milieu et de son temps. Le philosophe Paul Ricoeur esquisse ce problème de la foi contestée : « *Il est à craindre que toute culture ne soit pas compatible avec la civilisation mondiale, née des sciences et des techniques. Il me semble qu'on peut discerner quelques conditions sine qua non. Seule pourra survivre et renaître une culture capable d'intégrer la rationalité scientifique; seule une foi qui fait appel à la compréhension de l'intelligence peut « épouser » son temps. Je dirais même que seule une foi qui intègre une désacralisation de la nature et reporte le sacré sur l'homme peut assumer l'exploitation technique de la nature; seule aussi une foi qui* valorise le temps, le changement, qui met l'homme en position de maître *face au monde, à l'histoire et à sa vie, semble en état de survivre et de durer.* »[1]

4 – L'herméneutique

L'herméneutique n'est pas non plus exclusive au religieux; elle s'applique là où différentes interprétations ou différentes manières d'interpréter s'affrontent. Elle s'autorise à continuer plus avant le travail de l'historien; elle entend arbitrer les interprétations différentes d'un même texte, d'un symbole religieux. Comment et à partir de quoi y a-t-il lieu d'interpréter la religion ? A partir de la théorie des idoles de Nietzsche,

de la théorie des idéologies de Marx, de la théorie des illusions de Freud ? Comment interpréter les métaphores du message évangélique, les symboles religieux du ciel, de la souillure, du temps ? Comment circonscrire le sens d'un symbole, d'une métaphore, sans le figer trop tôt, sans le figer trop tard ?

On s'attend à ce qu'une technique qui entreprend ce qu'on a appelé une « récollection du sens » en soit une de chevauchement du dehors et du dedans, qu'elle fasse appel au cercle de la raison et de la foi, du comprendre et du croire. On notera qu'il s'agit ici d'une technique moins radicale que les deux premières, moins axée sur l'objectivité; elle prend paradoxalement une attitude de consentement et de refus; elle tente, en les utilisant, de ne privilégier ni la foi ni la raison. De façon générale, cette technique nous concerne d'assez près. Dans la mesure où elle présuppose un pluralisme des allégeances et des idées, où elle implique diversité et divergence d'interprétations, une telle technique fait subir à notre forme d'interprétation « à sens unique » un traitement apte à libérer des significations jusque là confinées à une seule perspective. Au moment où seuls ceux qui en sont traumatisés sont préoccupés par le dogmatisme, au moment où commencent à rôder le mot contestation et le mot interprétation, il n'est pas inutile de savoir qu'une telle technique nous est offerte pour valider dans la mesure du possible les interprétations nouvelles et multiples et aussi pour donner la réplique aux contestateurs à la petite semaine dépaysés dans la liberté.

Enfin une technique qui assume l'ambivalence de la raison et de la foi, qui se donne une tâche pour méthode, peut être de *quelque* intérêt pour des gens chez qui l'expérience religieuse n'a jamais pu mettre en rapport la raison et la foi autrement que par séparation ou par indistinction. Aucune expérience des limites de la pensée, aucune expérience des limites de la foi ne nous a invités à une tentative de faire co-exister simultanément ces éléments irréductibles et peut-être complémentaires. C'est ce à quoi convoque la technique herméneutique.

III - Aménagement politique du religieux

Nous avons jusqu'ici essayé de voir comment une culture offre différentes techniques d'approche d'un phénomène en y diffusant elle-même

les caractéristiques de son attitude globale. Nous avons décrit trois techniques d'approche du phénomène religieux, susceptibles d'éveiller quelque écho dans notre milieu. Avant de poser les derniers jalons de cette réflexion, il y a lieu de parler de l'aménagement politique du religieux, de faire voir l'interférence des techniques de l'aménagement politique et des techniques de l'aménagement religieux. C'est d'abord parce qu'elles participent à un même esprit culturel que ces techniques interfèrent. C'est qu'ensuite, inévitablement, le religieux devient politique en se socialisant par la voie de l'éducation, de la pastorale et de l'organisation religieuse. Par exemple, on a vu la catéchèse s'assimiler les recherches en histoire et en phénoménologie de la religion et élaborer un aménagement pédagogique nouveau, mieux adapté au milieu et à son moment de culture. On a vu la pastorale tenir de plus en plus compte de la sociologie religieuse, des problèmes de mobilité sociale, de pastorale d'ensemble et chercher à insérer le religieux dans une société réelle, déjà aménagée. On a vu l'organisation religieuse aménager des cadres de rencontres et de discussions, mettre sur pied des commissions interecclésiales de recherche et ouvrir sur un début d'oecuménisme, d'internationalisme religieux.

★ ★ ★

Reprenons ces réflexions dans deux questions. A partir du moment où une civilisation développe une culture particulière et des techniques correspondantes à cet esprit, et dans la mesure où nous utilisons ces techniques pour un aménagement politique, ne serait-il pas anachronique et nocif d'entreprendre l'approche du phénomène religieux avec l'esprit d'une culture dépassée, avec un esprit en retard sur ceux qui donnent le pas et le rythme à la vie quotidienne devenue « autre », moderne, rationnelle.

Enfin nous voudrions soumettre comme question l'obstacle qui suivait ces réflexions comme le regard d'un muet qui nous aurait dévisagé : l'homme aménage-t-il autre chose que l'homme ? Le politique est-il capable d'une prospective « céleste », le religieux est-il capable d'une prospective terrestre ?

●

(1) *Histoire et Vérité;* Paris, 1955, p. 286.

L'enseignement de "la" religion

Yvon DESROSIERS

La discussion publique actuellement en cours au Québec autour de l'école — confessionnelle, multiconfessionnelle ou neutre ? — laisse malheureusement dans l'ombre une question bien importante : celle d'un enseignement de sciences religieuses non confessionnel. Par exemple, dans un rapport récemment soumis au Conseil Supérieur de l'Education, on proposait une école multiconfessionnelle dans laquelle l'enseignement religieux serait remplacé, pour les enfants dont les parents le désirent, par un cours de morale. On voudrait dans les lignes qui suivent poser dans son ensemble la question de l'enseignement des sciences religieuses pour tout étudiant — croyant, agnostique ou athée. Un tel propos ne paraîtra pas absolument neuf à certains lecteurs, mais peut-être trouvera-t-on du moins ici quelques aspects nouveaux.

Crise présente dans l'enseignement de la religion

Il n'est pas nécessaire de faire une longue enquête pour voir que l'enseignement religieux est présentement en crise au Québec. Un aspect négatif de cette crise est qu'à plusieurs niveaux l'enseignement de la doctrine chrétienne rencontre une résistance inaccoutumée de la part des étudiants. Ceux-ci ne veulent plus de cet enseignement : ils

vont même jusqu'à faire de l'obstruction systématique et parfois un semblant de grève. Dans certains endroits, au niveau du collégial, le cours a tout simplement été suspendu et remplacé par un travail de recherche; ailleurs le professeur se contente de faire discuter les étudiants sur des questions comme l'autorité, la liberté, l'amour, la sexualité, la pratique religieuse : on assiste dans ce cas à un semblant de déblocage affectif ou de psychothérapie de groupe. En même temps, des projets s'élaborent tendant à diminuer grandement le nombre de cours de religion et à supprimer leur valeur scolaire. Ce sont là des solutions toutes bien insatisfaisantes du problème en cause.

La crise a cependant un aspect positif : elle a amené plusieurs professeurs à découvrir un besoin nouveau et à y satisfaire, en transformant la nature du cours : de l'enseignement de la doctrine chrétienne (éducation de la foi) on passe à l'étude du fait religieux, à l'histoire des religions (faite sans intention apologétique) et à la sociologie religieuse (v.g. on examine les phénomènes de la disparition d'une « société sacrale » et de la naissance d'une « société séculière », l'avènement d'un monde et d'un humanisme profanes). De pareilles études intéressent en général grandement les étudiants, autant à cause du sujet étudié qu'à cause du climat de liberté de pensée et de libération d'un cours orienté dans un sens exclusivement chrétien et catholique. Avant de rechercher quelle est la vraie religion, ils veulent se demander ce qu'est la religion en général, si elle est essentielle à l'homme . . .

Souvent le passage d'un enseignement de la doctrine chrétienne à une étude de la religion en général ou de religions particulières n'est pas opéré de façon aussi tranchée et on trouve en pratique beaucoup de cours de religion qui sont précédés d'une partie parfois très élaborée qu'on appelle précatéchèse. Pour amorcer son cours, le professeur fait rechercher par ses élèves le contenu religieux ou sacré d'une chanson, d'un poème ou d'un film. Cette recherche semble bien correspondre à un besoin chez les étudiants, qui s'y adonnent volontiers, ce qui ne les empêchera évidemment pas de manifester à nouveau leurs résistances lorsque le professeur fera la transition à l'enseignement magistral de la doctrine chrétienne.

Évolution au niveau de la pensée scientifique

Or il est intéressant de noter que cette distinction qui apparaît à l'expérience correspond à un changement vécu à un autre niveau, celui de la recherche, de la science pure, si l'on peut dire. On a appris, en effet, à distinguer la théologie, comme science de la foi (chrétienne, juive, islamique ou autre), réfléchissant sur une révélation à laquelle on croit, pour l'exprimer et la rendre le plus intelligible possible, d'une « science des religions », s'appliquant à l'étude du fait religieux, recueillant les données de l'histoire des religions, de la sociologie et de la psychologie religieuses, de l'anthropologie et d'autres disciplines appliquées à la religion.

Dans cette même ligne, on a vu se créer, surtout dans les universités des Etats-Unis et du Canada anglais des Départements de religion qui sont distincts des centres théologiques confessionnels. Ces Départements enseignent surtout l'histoire des religions, mais aussi la philosophie et la phénoménologie de la religion (étude comparative du religieux, du sacré, du rite, du mythe et du symbole religieux . . .)

Vatican II aussi...

Plus étonnant, peut-être, on pourrait retrouver dans l'enseignement de Vatican II, cette reconnaissance du religieux pour lui-même, comme valeur non seulement culturelle, mais proprement religieuse. On a surtout retenu de Vatican II l'affirmation de la liberté religieuse : tout homme, s'il a le devoir de chercher la vérité religieuse, a surtout le droit de choisir la forme (ou l'absence) de religion conforme à sa conscience; ni l'Etat, ni aucune église ne peuvent attenter à cette liberté religieuse. Ce qu'on n'a pas assez souligné, dans cette affirmation du droit universel à la liberté religieuse, c'est la reconnaissance qui y est faite, du fait religieux comme tel : l'Eglise catholique romaine a en quelque sorte abandonné le monopole du religieux; les autres religions

sont reconnues, pour la première fois, comme étant l'expression diversifiée de la religiosité de l'homme. L'Islam existe depuis plus d'un millénaire et les grandes religions, depuis plus de deux millénaires, et jamais une « reconnaissance » pareille de ces religions n'avait été faite. L'Eglise romaine a d'ailleurs pareillement abandonné le monopole du christianisme : pour la première fois, les autres confessions chrétiennes sont appelées des communautés et des églises, et on reconnaît leur lien avec le Christ . . .

Un enseignement religieux pour tous

Il faudrait donc apprendre à bien distinguer en théorie et en pratique deux disciplines scientifiques : d'une part, une étude de la religion et des religions faite par le croyant aussi bien que par l'incroyant (l'un mettant « entre parenthèses » sa croyance, l'autre son incroyance) et qui recherche les constantes du fait humain qu'est la religion étudiée dans sa réalité spécifique; d'autre part, une théologie (et une catéchèse) partant de la foi en une révélation (chrétienne, juive, islamique ou autre) et recherchant une compréhension de cette révélation.

Bien sûr, de nombreux problèmes restent posés, une fois reconnue la distinction entre ces deux disciplines. Problèmes théoriques, d'une part, à savoir, celui de *la vérité de la religion;* et d'abord un premier problème philosophique : la « religiosité » est-elle une dimension essentielle de l'être humain ? Il est vain d'espérer des sciences positives humaines (histoire, psychologie, sociologie, anthropologie) une réponse à cette question. Ce sera la tâche du professeur de philosophie de proposer les réponses possibles et de permettre à l'étudiant de faire, au moment opportun, une option personnelle. On rencontre ensuite le problème de savoir quelle est « la » vraie religion; là encore, il s'agit d'un choix libre, celui de la foi. La science religieuse doit fournir à l'étudiant les matériaux nécessaires pour lui permettre de faire un choix sérieux ou du moins de mieux refaire un acte de foi déjà acquis.

D'autre part de nombreux problèmes pratiques se présentent, comme celui de savoir à quel niveau il faut faire débuter un pareil enseignement

et celui de préparer des professeurs spécialisés. L'un et l'autre problèmes sont à l'étude : des expériences sont faites qui permettront de trouver le niveau le plus adapté pour cet enseignement et d'autre part certaines universités se préparent à fournir une réponse au problème du personnel éventuellement nécessaire.

* * *

La vérité scientifique tout autant que la foi religieuse ont à gagner dans la reconnaissance de l'autonomie de cette discipline scientifique qu'est la science des religions. Le croyant et l'incroyant ont *profit à* tirer d'une pareille étude : le premier en apercevant les bases humaines et la spécificité de sa foi, le second en découvrant le rôle important joué dans l'histoire par les religions. L'un et l'autre verront s'enrichir leur culture religieuse à l'étude du phénomène religieux. On comprendra que nous trouvions inacceptable la proposition visant à éliminer l'enseignement religieux dans le programme d'étude des « neutres », tout comme nous estimons que l'enseignement confessionnel de la religion, tel que fait traditionnellement, doit être accompagné d'un enseignement de science des religions. Le cours d'enseignement « religieux chrétien » sera alors spécifiquement chrétien, faisant précisément une éducation de la foi chrétienne, par opposition à une culture religieuse générale indispensable à tout homme cultivé.

•

Nos étrangers et la religion

Paul MIGEOTTE

Ils ne sont pas forts sur la messe, nos étrangers. Avec des exceptions : il y a de bons catholiques parmi eux. Il y en a même qui sont de parfaits piliers d'église. Mais la plupart de nos étrangers sont des mécréants. Or, ils viennent généralement de pays christianisés, ou relativement peu déchristianisés. Comment expliquer cela ? Faut-il admettre que de quitter son pays natal entraîne automatiquement l'anticléricalisme et l'agnosticisme ? Est-ce en traversant l'Atlantique qu'on perd la foi ?

Pour éviter de trop généraliser, il faut admettre au départ qu'un certain nombre de néo-Québécois mangeaient du curé à chaque repas avant leur arrivée ici. Rien d'étonnant à ce qu'ils continuent. Il faut aussi distinguer entre les différents groupes ethniques et linguistiques. Les étrangers non francophones qui, dès leur arrivée au Québec, s'installent dans un "ghetto", gardent les habitudes religieuses qu'ils avaient dans leur pays d'origine. Ils ont leurs églises, leur clergé et leurs propres rites. Pour eux, le changement est minime. Il n'en est pas ainsi pour les isolés, soit ceux qui appartiennent à un groupe faiblement représenté à Montréal et dont le nombre ne justifie pas les frais d'une église, soit ceux qui habitent trop loin de leurs églises. Il y a aussi les étrangers francophones. Bien que nombreux, ils n'ont pas leurs propres églises, sans doute à cause de leur dispersion à travers la province.

Pour Mme Saint-Onge, dès qu'on parle anglais, on est protestant. C'est bien connu. Protestants et païens vont en enfer ensemble. Cela aussi, c'est bien connu, et cela ne dérange personne. Mais où cela ne va plus, c'est quand on parle français sans se proclamer catholique. Parmi nos étrangers francophones, il y en a un certain nombre, j'en ai déjà parlé, qui sont restés bons catholiques. C'est la minorité. Il y a aussi ceux qui ne se sont jamais considérés comme chrétiens. Il reste ceux qui étaient "bien-pensants" avant de venir au Québec, mais qui se rangent, après quelques années de séjour dans la Terre Promise, dans le groupe (qu'on dit toujours grossissant) des mécréants. C'est là que se pose le problème.

Il faut admettre que le climat religieux québécois rend généralement la religion catholique impraticable aux étrangers. L'étranger a passé son enfance (au moins) dans une société où le profane et le sacré se confondaient peu. Il ne lui est donc pas facile d'accepter une conception de la société où le clergé est partout (sauf à sa place, dit mon étranger), où les ministres se glorifient publiquement de communier tous les matins, et où les mouvements politiques organisent des marches au chapelet. Il est blessé aussi par l'importance des biens matériels des communautés religieuses et l'allure commerciale de tout ce qui touche au culte le fait crier à la simonie. Mais ce n'est sans doute pas ce dernier aspect qui le touche le plus. Le gros accrochage, c'est dans la confusion du profane et du sacré. C'est là qu'il se sent attaqué en tant qu'homme libre. On voudrait lui refuser le droit de choisir ? Il se révolte. Il considère qu'il lui est impossible d'être chrétien si on le force à l'être. S'affirmer chrétien dans son pays lui demandait peut-être un certain courage; ici, pour un peu, il considérerait cela comme une lâcheté ou comme une abdication. Il ne se sent pas libre et parce qu'il ne se sent pas libre, il devient injuste. Il parle du clergé comme d'une "mafia" et de l'Eglise comme d'une vaste organisation commerciale.

On peut dire que l'anticléricalisme des étrangers est une réaction (peut-être exagérée) devant l'attitude naïvement autoritaire du clergé québécois et devant la soumission naïve des fidèles. Il ne faudrait pas croire que l'anticléricalisme est la seule manifestation de cette réaction.

L'agnosticisme en est le prolongement logique. Ayant décidé que l'Eglise n'est qu'une vaste entreprise de possession et de domination, l'étranger refuse de s'y associer non seulement par son attitude, mais aussi par la pensée.

Il faut aussi faire la part de la mésadaptation plus ou moins prononcée de l'étranger à son nouveau milieu. Se sentant mal accepté et souvent méprisé par le québécois moyen, il adopte volontiers une attitude supérieure et refuse d'être associé à "des naïfs qui croient encore au Père Noël et portent leur argent au curé pour être certains d'aller au ciel". La peur d'être un gogo, voilà peut-être le plus puissant des mobiles. Ce qui n'arrange rien est l'impossibilité de dialogue à ce sujet entre étrangers et québécois moyens. Ceux-ci, déjà réticents au moindre commentaire sur leur système social, voient rouge dès qu'il est question de religion. Critiquer le sermon du vicaire entraîne l'excommunication. Pour Mme Saint-Onge, seul l'Antéchrist lui-même refuse de payer la dîme. Du côté du clergé, aucun espoir. Il n'est pas utile de s'étendre sur la lourde part de responsabilité que le clergé québécois porte dans la défection des étrangers. Il est vrai qu'on voit un nouvel esprit se développer dans le clergé. Un rattrapage serait-il encore possible ?

En attendant, mon étranger a perdu la foi. Par ricochet, il a aussi perdu le respect des institutions sociales. Comme dans une théocratie, le refus de Dieu est un refus de l'Etat, au Québec, l'agnosticisme mène au refus de l'ordre établi.

Or, actuellement, il est admis que le Québec se déchristianise. De plus en plus, on remarque chez les Québécois, surtout chez les jeunes, un refus de leur société et des valeurs qui y sont attachées. Cette réaction ressemble fort à celle des étrangers. Les Québécois commenceraient-ils à se sentir étrangers dans leur propre pays ? S'il en était ainsi, il faudrait se préparer à un bouleversement profond pour demain.

●



ÉTUDES

Le mythe de la culture populaire

Yerri KEMPF

« Je ne pouvais pas dire la vérité, on m'aurait tué ».
Loucheur

Quoi qu'en pense M. Roland Barthes, les mythes ne sévissent pas que chez les gens de droite. La gauche aussi a ses aveuglements. L'un de ceux qui m'ont toujours le plus fasciné, c'est celui de la culture populaire. Un esprit des cîmes comme Elie Faure a commencé par y sacrifier. Même certains sociologues préfèrent fermer les yeux devant l'évidence : si leur concierge ne lit pas Mallarmé, c'est la faute au système capitaliste ! Il y a dans cette attitude quelque chose d'attendrissant. Dictée par la générosité, elle provoque une confusion des valeurs et ignore systématiquement le verdict des faits. Pourtant peu à peu, grâce précisément à l'approche sociologique, nous disposons d'une information suffisante pour tenter de dégager quelques lois à partir desquelles certaines solutions apparaîtront dérisoires et certains bonshommes parfaitement anachroniques.

Le mirage de poche

D'abord quelques chiffres. Aux Etats-Unis, on a vendu 390 millions de livres de poche en 1959; en France, en 1964, on en a vendu 25 millions

alors que le livre de poche allemand déversait en onze ans (1950-1961) 160 millions d'exemplaires sur le marché. Si on observe le phénomène au niveau d'un seul titre, on constate que « Thérèse Desqueyroux » de Mauriac qui avait trouvé en édition courante 79 mille lecteurs, — et ceci en 38 années — a intéressé en quelques mois 474 mille acheteurs sous forme de livre de poche. On pourrait poursuivre ce tir d'artillerie lourde et pavoiser : « Vive la culture populaire ! » Le livre de poche débarque et déferle dans nos foyers. Un certain nombre d'intellectuels s'enivrent de millions et délirent lyriquement : gloire à la culture industrielle ... les masses avec nous ... le livre de poche au pouvoir ... C'est un long chant de victoire, un poème exaltant. Malheureusement la réalité sociologique que cache cette fumée incantatoire se révèle tout à fait différente : le déluge de poche ne concerne pratiquement pas les masses. Ainsi selon Georges Dupré[1], 58% de la population française n'ouvre jamais un livre alors que de son côté Hans Magnus Enzensberger[2] note que dans 46% des foyers allemands aucun livre n'a pénétré à ce jour ! Or les enquêtes sociologiques menées dans les deux pays en question — pays de vieille culture pourtant — révèlent que le recrutement des clients du livre de poche touche à peine 3% de la classe ouvrière et encore moins de paysans. En somme, la fameuse culture populaire n'a aucun rapport avec le peuple ! Ce qui est encore plus grave, ce sont les conclusions d'Enzensberger[2] : « *Sur les dizaines de milliers d'exemplaires d'un livre de poche vendus, la moitié au moins n'est pas lue. Un autre quart est feuilleté et trouve place ensuite dans la bibliothèque. (Les éditeurs savent aujourd'hui que les acheteurs allemands n'usent pas leurs livres de poche, ne les jettent pas, mais les collectionnent.) Quant au quart restant qui, si l'humeur de l'acheteur s'y prête, est lu jusqu'au bout, il est difficile de décider combien de ses lecteurs sont en état de le comprendre ...* » Robert Escarpit[3] confirme à sa manière ce diagnostic : « *Même dans les pays où la formation culturelle des masses a été entreprise de façon systématique, il est visible que le public lisant (que nous avons défini comme le public susceptible d'accomplir des actes de lecture autonomes) n'a pas de commune mesure avec le public lettré (C'est-à-dire le public susceptible de porter des jugements motivés sur ses lectures) et à plus forte raison avec le public réel qui est le client des librairies ...* » Tout

compte fait, les rapports entre la masse de livres vendus et la somme des lecteurs qui profitent réellement de cette culture offerte devraient être de nature à dégriser nos intellectuels illuminés. « *Si les grandes oeuvres*, rappelle encore Enzensberger[2], *depuis toujours, sont le privilège du petit nombre, leur prix de vente en est la moindre cause... La seule idée que chacun lise Dante ou Kafka fait l'effet d'une idée saugrenue. Réaliser ce progrès est hors de la portée du livre de poche.* » Voilà qui éclaire la constatation mélancolique, venue sous la plume d'Otto Hahn : « *Pourtant les faits sont là. Marx, Freud, Hegel, Kierkegaard ont décuplé leur vente, mais le public qui les lit est incapable dans un hebdomadaire de suivre une analyse politique un peu longue.* » Les faits n'ont pas fini d'éberluer nos MM. Ane.

Le musée témoin

Le Musée des Beaux-Arts de Montréal a organisé ces dernières années des expositions qui ont été, comme on dit, assez courues. Voici à titre d'exemple quatre résultats :

PICASSO	99,203	visiteurs
TOUTANKHAMON	84,163	"
KANDINSKY	53,597	"
DELAUNAY	10,895	" [5]

Il apparaît que près de cent mille Montréalais se sont dérangés pour aller voir Picasso alors que Delaunay n'en a attiré que dix mille. Si pour Kandinsky on a dépassé les cinquante mille, cela est dû en grande partie au fait que cette exposition avait lieu en même temps que celle des « Trésors de Toutankhamon ». Il me semble plus que probable que les 99,203 visiteurs qui ont défilé devant les fruits crépusculaires, cueillis par l'oeil diabolique du fossoyeur de Vallauris, seraient bien en peine d'en expliquer la signification et on peut se demander quelle genre d'émotion esthétique la plupart d'entre eux ont été à même d'éprouver... Picasso est une vedette de notre temps, comme Charlot, comme BB, comme Cadillac, comme Colgate, comme Lux. Si on avait demandé aux badauds

venus au Musée à cette occasion s'ils connaissaient Kandinsky ou Delaunay, on aurait vraisemblablement obtenu plus de 99% de réponses négatives. Or vouloir communier avec les produits de l'art moderne en ignorant ses deux pionniers relève de l'aberration mentale, bien qu'un certain nombre de personnes bien intentionnées — y compris des artistes d'avant-garde — s'imaginent naïvement que la Beauté est à la portée de tous les coeurs. Je pense entre autres aux confidences devant les caméras de la TV de notre vertical Molinari : « Les camionneurs aiment beaucoup mes tableaux ! » Sans doute à cause des accoutrements Op'Art que portent nos agents de la circulation et dont le modèle aurait été conçu, selon certaines mauvaises langues, par Molinari précisément ! Là aussi nos sociologues sont en train de mettre bon ordre. Pierre Bourdieu a dirigé des enquêtes poussées au sujet de la fréquentation des musées[6]. Ses conclusions sont formelles : « *La première conclusion, et la plus importante, à laquelle je suis parvenu, c'est que le public des musées a un caractère « aristocratique ». Le visiteur modal, c'est-à-dire le visiteur type, est au moins bachelier : il constitue 55% du public. Les agriculteurs 1%, les ouvriers 4%, les artisans et commerçants 5%, les employés et cadres moyens 18%, les cadres supérieurs 46%.* » Guy Dumur du Nouvel Observateur[7] a organisé un débat autour des révélations, dues à l'auteur de « L'amour de l'art ». Il s'est énoncé au cours de cette rencontre un certain nombre de vérités qui m'apparaissent des plus percutantes. En voici quelques échantillons : Robert Francès, directeur de l'Institut d'Esthétique de la Faculté des Lettres : « *En psychologue plutôt qu'en sociologue, je dirais qu'il est prouvé que la manière de voir un tableau diffère énormément selon le degré de la culture. On peut faire venir un plus grand nombre de gens dans les musées, mais on n'améliorera pas leur goût artistique si on ne les y prépare pas.* »

Yvonne Bernard, chargée d'une enquête au CNRS sur les « déterminations sociales du goût » : « *Devant une oeuvre d'art, l'attention ne peut être soutenue que si elle se réfère à des connaissances.* » Et encore : « *. . . ce n'est pas seulement le niveau d'instruction du sujet qui compte mais aussi celui des parents. Un bachelier dont le père n'a que le certificat d'études ne « verra » pas comme celui dont le père a son baccalauréat.* »

Et enfin, Pierre Bourdieu lui-même : « *Les esthètes oublient que leur vision de l'oeuvre d'art est, elle aussi, acquise.* » Je tiens à préciser que les recherches de Bourdieu ont dépassé le cadre national français et que les mêmes résultats se sont imposés aussi bien dans les pays du monde dit libre que dans ceux d'obédience marxiste. En somme, les faits se moquent aussi des frontières !

L'illusion comique

Ce sont évidemment les gens de théâtre qui rêvent le plus d'aller au peuple. N'avons-nous pas assisté tout récemment à la naissance d'un Théâtre Populaire Québécois ! Voilà qui a dû réjouir Jean-Louis Roux, lui aussi un apôtre de la bonne cause. Hélas, encore une fois les faits sont là. La revue Esprit consacrait en mai 1965 un numéro spécial à ce problème. Parmi les études figurant au sommaire, je recommande la lecture de « Publics et participation ouvrière » de René Kaës.[8] C'est un spécialiste de la chose. « *L'image que l'on se fait du peuple devrait être précisée, nous confie-t-il, pour réduire l'illusion et préparer l'action.* » Son article nous apporte justement d'utiles précisions : « *Il est rare que les ouvriers soient allés au théâtre durant les années de leur enfance ou de leur jeunesse.* » Aussi ne faut-il pas s'étonner que le public ouvrier représente à peine 5 à 6% du public de théâtre, en ajoutant que l'opérette (équivalent de la comédie musicale) fait partie du théâtre envisagé. « *Brecht, Ionesco, Anouilh, ou même André Roussin ne sont fréquentés que par une minorité instruite, syndicaliste pour le premier, plus souvent originaire de milieux d'employés ou de petite bourgeoisie pour les autres.* » Le même genre de constatations vient sous la plume d'Emile Copferman dans son ouvrage : « Le théâtre populaire pourquoi ? » « *A leur naissance les Centres Dramatiques se consacrent d'abord à la population des villes dans lesquelles ils sont implantés. Le premier public potentiel est celui qu'offre la bourgeoisie locale. L'activité culturelle se réfère à un système de valeurs qui lui sont familières . . . Le public ouvrier, les salariés de l'industrie viennent peu au théâtre. Seules des conditions*

exceptionnelles, une initiative de militants syndicaux (délégués d'entreprises), l'occasion d'une manifestation particulière, la visite du théâtre à l'entreprise, démentent cette tendance.» Le même nous raconte l'échec de Piscator en Allemagne et analyse avec pertinence les limites de l'aventure vilarienne. Aussi Copferman est-il bien obligé d'admettre que « *L'origine sociale pèse sur la compréhension de l'oeuvre en cela qu'elle renvoie à la culture individuelle. Par-delà son intelligence, tout le monde ne reçoit pas une pièce de la même manière.»* Les rapports entre la scolarisation et le goût du théâtre apparaissent de façon évidente sous la plume de Kaës : « *C'est ainsi que l'influence des niveaux d'étude est encore source de variations significatives dans la fréquentation du théâtre à l'âge adulte : les travailleurs dont le niveau d'étude est inférieur au CEP, plus nombreux à n'être jamais allés au théâtre durant leur jeunesse, continuent à ne pas le fréquenter, ou à le fréquenter moins que ceux dont le niveau d'étude est égal ou supérieur au C.E.P. A Toulouse, Janine Larrue note aussi que la « fréquentation du théâtre, habituelle ou occasionnelle, diminue de manière statistiquement significative à mesure que les niveaux d'étude baissent.»* J'ai cité longuement ces mises au point, parce que je connais trop bien l'entêtement de nos apôtres du théâtre populaire, dont l'information n'est pas en général la qualité la plus recherchée . . . Et puis c'est tellement grisant de rouler vers le peuple en décapotable !

Le verdict du petit écran

On pourrait sans aucun doute arriver à des conclusions analogues en jetant un coup d'oeil du côté de la musique, si bien qu'on retrouve partout la même interconnexion des faits culturels et de la pyramide sociale. Encore faut-il trouver une explication satisfaisante de ce phénomène et là on sent, chez beaucoup d'observateurs, une dernière résistance, bel exemple de scotomisation[9] : on refuse la réalité en recourant au subterfuge économique. Ainsi Kaës invoque un moment la cherté du théâtre. De son côté Ferminger[7] se demande si la gratuité de l'entrée dans les musées n'améliorerait pas la situation, de même que les chan-

tres du Livre de Poche voient déjà « Ulysse » dans la musette de l'ouvrier. On peut ainsi croire que l'homme du peuple ne va pas applaudir le « Soulier de Satin » parce que les places sont trop dispendieuses, qu'il évite Varèse et Brancusi pour des raisons du même ordre... Malheureusement cet argument perd toute consistance quand nous regardons du côté du téléspectateur. D'abord la pénétration du petit écran est largement assurée dans les milieux populaires. On peut même affirmer que l'écoute la plus dense se recrute dans ces milieux-là. Or il est tout de même difficile de soutenir que le téléspectateur québécois préfère le Canal 10 au Canal 2 pour des raisons économiques ! Là nous nous trouvons en présence d'un fait brutal et c'est un bouton qu'on tourne. Une enquête effectuée en France par huit sociologues[10] dans une population à la fois ouvrière et paysanne étale les mêmes évidences : une émission culturelle comme « Lecture pour tous » ne trouve à peu près pas de défenseurs et seulement 5% de l'auditoire aimerait voir le petit écran lui offrir des programmes plus riches en contenu culturel. Il faut donc se rendre à l'évidence : la culture populaire est un mythe.

Cybernétique et culture

La démarche scientifique permet de cerner avec une précision grandissante des phénomènes dont l'obscurité entraînait jusqu'alors la mythification. La culture offre un exemple particulièrement remarquable de ce processus. Le mot semble provoquer une sorte de douce euphorie qui rend tout facile : Liberté Egalité Fraternité et en avant la musique . . . de Varèse ! En réalité, que se passe-t-il lorsqu'un consommateur éventuel se trouve en face d'une oeuvre d'art, que celle-ci soit écrite, peinte ou chantée ? Il s'établit — ou ne s'établit pas ! — des rapports entre le consommateur et l'oeuvre, et ces rapports sont conditionnés tant par le contenu de l'oeuvre que par le contenu du consommateur. « Ceci *revient à introduire le point de vue psychologique dans une analyse structurale des phénomènes de communication : une telle opération semblera contredire les intentions antipsychologistes qui, de Husserl aux Russes, ont orienté les recherches formalistes sur le langage. Mais quoi : si l'on veut examiner les possibilités qu'a de signifier une structure*

de communication, on ne peut faire abstraction du « récepteur » du message. Prendre en considération le pôle psychologique équivaut à reconnaître que le message ne peut avoir de sens, et ceci formellement, (car il s'agit d'un élément indispensable pour expliquer sa structure et son effet) qu'interprété en fonction d'une situation donnée (situation psychologique et, par delà, historique, sociale, anthropologique au sens large) »[11] Le même Eco cite l'analyse de C K Ogden et I A Richards The Meaning of Meaning) : « *Les états de contemplation esthétique doivent leur plénitude et leur richesse à l'action de la mémoire . . .* ». Grâce aux perfectionnements de la cybernétique le fonctionnement du cerveau, et plus précisément de la mémoire, nous devient plus familier et le raisonnement peut saisir avec minutie les mécanismes mentaux qui sont à la base de notre activité culturelle. L'« Oeuvre ouverte » d'Umberto Eco illustre brillamment ces nouvelles perspectives. Le lecteur peut se rendre compte que c'est au niveau de la mémoire que se structurent les rapports que nous établissons avec les produits culturels. Or la mémoire individuelle se constitue en fonction de la classe sociale à laquelle on appartient. Toutes les enquêtes sociologiques dévoilent la même interaction entre classe sociale et niveau de culture : nous en avons trouvé l'écho dans les enquêtes citées en cours de route. Voici en outre le témoignage d'Alfred Sauvy : « *Les enquêtes sont formelles sur ce point : c'est le niveau culturel des parents et non leur niveau économique qui contribue à leur réussite scolaire . . . A diplôme égal du père, le revenu n'a pas d'influence propre sur la réussite scolaire.* A revenu égal, le diplôme du père joue un rôle important. Par exemple, *pour un revenu mensuel allant de 1.000 à 1.400 francs, la réussite scolaire passe de 36% pour les enfants de père sans diplôme à 65% pour les enfants de père bachelier.* »[12] Pour les lecteurs qui voudraient pousser plus loin leurs recherches à ce sujet, je recommande la lecture des « Héritiers » de P. Bourdieu et J C Paaseron ainsi que « Psychologie différentielle de l'adolescence » de Bianca Zazzo. Toutes ces analyses convergent au même phénomène : une différenciation culturelle en fonction du clivage social. « *Pour les fils de paysans, d'ouvriers, d'employés ou de petits commerçants, l'acquisition de la culture scolaire est acculturation.* »[13]

Et la lumière fut !

Puisque la culture s'acquiert et que son processus d'acquisition est conditionné par la pyramide sociale, puisqu'il nous faut bien admettre qu'il n'y a pas de miracle qui jette le peuple dans les bras de Melle Pogany, il serait grand temps de ne plus perdre de l'énergie et de l'argent dans des entreprises vouées d'office à l'échec. Ce qu'il s'agit de changer, c'est la société elle-même. Elever le niveau d'instruction, éliminer les tâches dégradantes, organiser une vie collective la moins aliénante possible, voilà la seule manière efficace d'augmenter le nombre de ceux qui seront capables de vivre avec les produits de l'esprit, c'est-à-dire d'aller au concert, au musée, au théâtre, de lire Musil . . . Or la société technocratique vers laquelle l'humanité se dirige tend à éliminer ce que les sociologues appellent les activités primaires et secondaires en faveur des activités tertiaires, voire quaternaires. C'est-à-dire que le monde de demain exigera un niveau de scolarisation élevé généralisé et c'est à partir de cette exigence qu'on peut envisager l'avenir avec un optimisme raisonnable. Mais en attendant, les responsables des Mass-média portent une lourde responsabilité. En déversant cet infâme brouet que tend à être la soupe télévisuelle à travers nos gratte-ciel climatisés, ces gens-là se conduisent en malfaiteurs publics. Comme le disait récemment le cinéaste Rossellini au cours d'une interview : « *Les vingt prochaines années se joueront sur l'instruction et l'éducation, sur la faculté d'apprendre et l'art d'enseigner. Le problème est simple. Aujourd'hui, qu'on aime cela ou non, nous nous sommes donné de nouvelles structures technico-scientifiques, nous avons fait la conquête du progrès; le seul élément qui ne soit pas à la hauteur, c'est l'homme. Si l'homme n'acquiert pas une vision historique des choses, s'il ne réussit pas à se situer et à se juger dans l'histoire de l'humanité, s'il n'apprend pas à se faire une place dans le courant du progrès, il est perdu. Il ne comprend plus rien, il est dépassé. En vérité, il devient une sorte de fou, un aliéné ballotté sans conscience de soi. Dorénavant, le seul moyen de mettre au niveau du progrès technique le progrès intellectuel et humain, c'est de savoir, de connaître, d'apprendre. Et la*

méthode la plus rapide, la plus immédiate et la plus accessible pour s'instruire aujourd'hui, c'est l'image. »[14]

Culture ou abrutissement

En utilisant l'imagerie du petit écran presque exclusivement à des fins commerciales, les dirigeants des télévisions compromettent gravement l'évolution des collectivités qui se vautrent dans cette boue préfabriquée. Faire une place aux valeurs de l'esprit, ce n'est nullement mépriser le public, c'est au contraire favoriser le progrès et miser sur ce qu'il y a de meilleur dans l'homme. La culture n'est pas un luxe, c'est le ferment même de toute promotion véritable. Quand Radio-Canada élimine systématiquement toute émission culturelle de ses ondes pour y installer Batman ou faire du cirque avec les rares représentants de la culture, il faudrait pouvoir leur crier : « Vous vous déshonorez et vous déshonorez le public. Vous êtes la honte de la Belle Province et grâce à vous, les forces de l'obscurantisme n'ont pas fini de freiner notre élan collectif. » Mais à quoi bon, ils ont bonne conscience : ils organisent des coquetels culturels ! La culture populaire est un mythe, mais l'abrutissement collectif est une sinistre réalité à laquelle la direction de Radio-Canada se consacre avec un aveuglement confondant. Et ce qu'il y a de réjouissant dans cet état de choses, c'est que ça se fait à nos frais. Comme disait Rimbaud : « Littéralement et dans tous les sens ! »

●

---

(1) Cité dans le No d'avril 1965 des Temps Modernes.
(2) Culture ou mise en condition, ouvrage de cet auteur.
(3) La révolution du livre, ouvrage de cet auteur.
(4) Temps Modernes, No de mai 1965.
(5) Chiffres fournis par Madame de Saint Michel du Musée des Beaux-Arts de Montréal
(6) Enquêtes qui ont abouti à l'ouvrage : "L'Amour de l'Art."
(7) No du 6 avril 1966 du Nouvel Observateur.
(8) René Kaës a participé à l'enquête "Les ouvriers français et la culture", organisée par l'Institut du Travail de Strasbourg.
(9) Voir "La relativité de la réalité" du Dr René Lafforgue.
(10) Candide No 278 du 22-28 août 1966.
(11) L'oeuvre ouverte, ouvrage d'Umberto Eco
(12) Mythologie de notre temps, ouvrage d'Alfred Sauvy.
(13) Les Héritiers, ouvrage déjà cité.
(14) Interview par Lietta Tornabuoni, parue dans le Figaro Littéraire du 6 octobre 1966.



CAHIER OUVERT

Un cancer politique

André ROSSINGER

Il ne suffit pas de savoir quelles transformations économiques et sociales exige la renaissance canadienne-française. Des décisions législatives sont nécessaires et, avant de les obtenir, il faut connaître la nature exacte des obstacles qui empêchent la population de prendre conscience de ses véritables besoins et de posséder le pouvoir politique ; il faut comprendre les mécanismes qui conduisent la population à appuyer un groupement politique travaillant à l'encontre de ses intérêts.

Puisqu'aucun parti politique ne peut gouverner sans l'appui tacite ou conscient de la population, demandons-nous comment l'on forme et l'on manipule l'opinion publique.

Au cours des derniers mois, la population du Québec fut témoin d'un événement rare en politique. L'aile québécoise du Parti libéral, sous l'impulsion d'une opposition interne croissante, s'est soumise à une certaine auto-critique qui révéla l'existence d'un cancer politique. Mais l'opposition est encore trop confuse et elle n'a pas réussi une opération

chirurgicale. Le cancer demeure donc, empoisonne la vie politique non seulement du Parti libéral, mais de toute la Province.

Les manipulateurs de l'opinion publique, — et cela est de nature à brouiller les pistes, — présentèrent la controverse comme un simple conflit entre Lesage et Lévesque, chacun recevant l'appui d'un groupe d'admirateurs plus ou moins magnétisés. En réalité, il s'agit d'un problème beaucoup plus important, car il nous oblige à nous demander quel pouvoir dirige réellement les destinées économiques, sociales et culturelles de la population. Dans le système actuel, les partis ne sont que des moyens d'obtenir le pouvoir. Une fois au pouvoir, le parti n'est rien d'autre qu'un outil entre les mains des dirigeants.

Cependant, le rôle du parti pourrait être bien différent. Pour obtenir le pouvoir, il faut vendre un programme aux électeurs par des moyens divers qui varient selon le degré de maturité politique de la population. La maturité politique dépend, elle-même, des satisfactions et des déceptions passées qui demeurent dans la mémoire d'une population. C'est ici qu'entrent en jeu la foi et les espoirs des membres d'un parti et de l'électorat, ainsi que le dialogue entre les divers paliers d'une organisation politique. L'exercice du pouvoir est jugé, par les électeurs, comme un devoir accompli ou comme une trahison, par comparaison avec les promesses contenues dans le programme. Cela, au sein du parti et de l'électorat, devrait conduire à une consolidation du pouvoir ou à la formation d'une opposition, selon la nature positive ou négative de l'expérience. Une forte opposition briserait l'unité entre les divers paliers de l'organisation et aboutirait à une revision du programme que les dirigeants auraient mandat d'exécuter. Un tel processus se répétant régulièrement conduirait à une véritable démocratie, permettrait de passer des réalisations aux révisions, et amènerait la population à la maturité politique avec un minimum de heurts. — C'est dans cette perspective qu'il faut analyser la crise actuelle du Parti libéral du Québec, et la question est de savoir si ce mécanisme fonctionne ici.

Disons-le directement : le dernier congrès du Parti libéral québécois révèle qu'un blocage existe qui empêche ce mécanisme de fonctionner. Si rien ne change, le parti deviendra de plus en plus semblable à un parti "libéral-conservateur", sourd à l'opinion publique et imperméable à toute politique réellement démocratique.

Quelles sont les causes du blocage ? En théorie et en pratique, la machine électorale est le parti, et c'est pendant la période électorale que l'on essaie d'orienter l'opinion publique par de vagues promesses répétées sous toutes les formes dans une campagne de publicité intense. Les membres du parti n'ont pas l'occasion de prendre une part créatrice dans l'élaboration du programme, et ne peuvent pas en contrôler l'exécution lors de réunions régulières aux niveaux régional et provincial. La participation effective des membres est impossible parce que le parti est un moyen de communication à sens unique, de haut en bas. Dans les cas rares où une décision est prise lors d'une réunion, les dirigeants s'empressent de déclarer qu'elle n'engage nullement les chefs du parti. Il ressort donc de cela que la démocratie n'est, dans nos partis politiques, qu'un écran de fumée et que les chefs, caméléons politiques, ne se sentent nullement responsables auprès des membres et de l'électorat. De toute façon, ils sont convaincus de pouvoir obtenir au moment voulu l'assentiment général sans engagement véritable.

L'explication de ce système perverti réside dans le fait que la caisse électorale est secrète. Cela a été révélé au grand jour, dans les journaux, à la radio et à la télévision. Les partis traditionnels, fédéraux ou provinciaux, souffrent tous du même mal. Cependant, — et c'est là du nouveau, — la dernière défaite du parti libéral provincial et sa recherche timide des causes de cet échec ont fait ressortir le désir de voir le chef partager avec d'autres membres le contrôle de la caisse électorale, d'autres membres qui ne seraient pas nécessairement ses fidèles lieutenants. Au lieu d'opérer un déblocage nécessaire, le chef s'est contenté d'une concession légère qui ne change rien à l'essentiel. Et là encore, la discussion fut présentée comme un conflit de personnalité entre, cette fois, Eric Kierans et Jean Lesage.

Mais la question du secret de la caisse électorale est bien autre chose. Il s'agit en réalité de dévoiler les forces qui, dans les coulisses, dirigent le parti sans que le public s'en rende compte. Le parti a besoin d'argent, et les entreprises moyennes ou grandes qui sont prêtes à être les bailleurs de fonds ont leurs exigences. Pour elles, l'argent fourni à un parti politique est comme une prime d'assurance. Elles veulent être assurées que le parti au pouvoir, quel qu'il soit, ne prendra aucune mesure capable de changer radicalement le système économique et social actuel, que les mesures prises auront pour but seulement d'apaiser la population. Il va sans dire que le parti qui oserait dévier de cette ligne de conduite perdrait ses bailleurs de fonds.

Le parti doit donc se soumettre aux exigences des entreprises pour obtenir et conserver le pouvoir. En période électorale, la machine du parti choisit les candidats et fournit la presque totalité des fonds nécessaires à leur campagne. Par là, les candidats sont forcés d'être loyaux, non envers l'électorat, mais envers la machine électorale et le détenteur de la caisse secrète, c'est-à-dire le chef du parti. Dans de telles conditions, l'électeur est vite oublié.

L'une des conséquences de cette situation, c'est que l'éducation politique du grand public est mal vue à cause des dangers qu'elle représente. C'est pourquoi, les partis préfèrent à l'éducation politique les campagnes électorales régulières qui tiennent à la fois du cirque et de l'art de la publicité.

Il arrive parfois, cependant, qu'il soit possible d'opérer une brèche dans ce système antidémocratique. C'est le cas lorsque l'opinion des membres et de l'électorat permet l'élection de personnes réellement dévouées au bien général et désireuses d'obtenir des réformes valables. Ces personnes sont alors traitées par la machine électorale comme un mal nécessaire dont il faut débarrasser le parti le plus tôt possible. C'est évidemment ce qui se passe présentement dans le parti libéral : s'affrontent, d'une part, l'organisation du parti à la solde des entreprises financières et, d'autre part, un petit groupe d'hommes représentant les millions d'électeurs qui croient que l'on abuse de leur vote et de leur

confiance. Ce petit groupe réussira-t-il à changer le parti libéral ? Nul ne le sait, mais l'organisation est puissante et la critique est timide, hésitante, trop encline à accepter de petites concessions qui la font prisonnière de l'organisation.

Qui peut permettre au Québec d'évoluer démocratiquement si les partis traditionnels provinciaux ont une direction antidémocratique ? Un Québec démocratique est nécessaire pour assurer le progrès social et la survivance. Si les grands partis ne changent pas, ils seront tôt ou tard dépassés, laissés pour compte et remplacés par de nouvelles structures. Un parti vraiment démocratique serait une force de transformation politique, et permettrait au peuple de traduire dans l'action ses aspirations profondes.

Un parti politique antidémocratique a peur du public. L'électorat est appelé à voter le jour des élections. Après quoi, les dirigeants veulent qu'il soit un doux mouton qui se laisse embarquer dans n'imquorte quel bateau politique. Un tel parti fonde son pouvoir sur la confiance qu'ont les entreprises grandes ou moyennes que le statu quo sera préservé. Le chef du parti est présenté comme une idole dotée du don de l'infaillibilité, à qui est due une obéissance totale et aveugle. L'habileté politique consiste à créer l'illusion que les promesses sont remplies ou à trouver des explications fausses pour celles qui ne le sont pas.

Même si une personne était élue chef d'un parti par une poussée de l'opinion publique, la structure du parti antidémocratique le changerait, car, ayant la garde du secret de la caisse, il apprendrait vite à éliminer les candidats à la direction et à s'entourer d'un groupe de "fidèles lieutenants". Il deviendrait automatiquement chef suprême de l'organisation du parti. De là à se prendre pour un surhomme, il n'y a qu'un pas. De fait, le chef qui tient férocement au secret de la caisse, démontre sa peur de l'opinion publique et son désir de la manipuler en utilisant une force occulte.

Dans une crise comme celle qui est apparue lors du dernier congrès du parti libéral, on voit le chef se cacher derrière la machine du parti et, en même temps, la machine se cacher derrière l'autorité sacrée du chef. Ce qui compte pour l'un et l'autre, c'est d'éviter une réelle confrontation avec le public.

La carte électorale actuelle est encore un facteur qui favorise les partis antidémocratiques. La population rurale étant plus facilement influencée, il est clair que le jeu de la démocratie est faussé quand 20 ou 25 mille électeurs ruraux peuvent contrebalancer 100 ou 120 mille électeurs urbains. Cela est dû au fait que les ruraux sont partiellement en dehors des grands courants de la pensée moderne et qu'ils sont traditionnellement attachés aux classes dirigeantes conservatrices, anciennes ou nouvelles. La disposition dans la représentation des populations rurales et urbaines est maintenue sous le fallacieux prétexte qu'il faut faire contrepoids à la force sociale et économique des grandes villes. Au premier abord, cela peut sembler être une raison valable, mais l'expérience démontre que, mises à part quelques exceptions, les députés représentant les populations rurales sont les plus fanatiques défenseurs de la politique du statu quo, de l'autorité absolue du chef et de la toute-puissance de la machine du parti.

Dans un régime démocratique, il faudrait d'abord prendre des mesures pour que la population rurale ait sa place dans la société. Toute la province participerait à un effort nécessaire et permettrait d'améliorer le niveau de vie des ruraux. Cela réduirait la possibilité que les classes dirigeantes soulèvent une population contre l'autre pour les exploiter toutes les deux.

On comprend mieux pourquoi les mots "Révolution tranquille" sont valides dans un sens seulement. En fonction des désirs exprimés par la population lors des élections de 1960, les mots ont un sens. Malheureusement, c'est un non-sens d'appliquer ces mêmes mots aux réalisations de Jean Lesage et de ses amis de la droite. Les réformes ne furent, sur le plan législatif, que des demi-mesures laissant assez

de portes de sortie pour permettre aux classes dirigeantes de ne pas en tenir compte dans la pratique.

L'explication de ces contradictions est toute simple. Dans le monde moderne, les grandes entreprises ont besoin de spécialistes bien entraînés. Il est alors nécessaire, dans l'intérêt même des grandes entreprises, d'améliorer les conditions sociales au point de vue de l'instruction, de la sécurité et de la santé. Mais Jean Lesage ne dépassa pas la limite fixée par l'intérêt des classes dirigeantes, malgré les pressions de l'opinion publique. La ligne de conduite de Jean Lesage et de ses amis de la droit[illegible] était fixée par le monde des affaires. Pourtant, le même Jean Lesc[illegible]ans l'opposition, répète à tout venant qu'il a fait trop et trop vite, [illegible] en réalité, il a frustré les désirs exprimés par la population lors [illegible]ctions de 1960. En regard des immenses besoins du Québec, Jean [illegible]ge a fait trop peu, trop lentement et de façon trop hésitante.

L'organisation antidémocratique des grands partis canadiens et québécois est un des mécanismes qui maintiennent une dictature camouflée dans tout le pays. Ce qu'on appelle présentement la démocratie politique n'est en définitive qu'un paravent cachant les vrais dirigeants que sont les grandes entreprises. Il n'y a pas de démocratie pour le moment. La démocratie deviendra une réalité quand le cancer politique et économique sera extirpé. Cette intervention chirurgicale ne se fera que par une conscience politique bien éclairée sur la question même de l'organisation interne des partis. Plus lent est l'éveil à ce problème, plus grand est le risque que la population soit victime d'un autre mal politique. Les politiciens de droite et les réactionnaires conservent leur influence, et ils peuvent l'augmenter en prétendant que les déceptions et les souffrances de la population sont des maux inhérents à la démocratie. Cette démagogie porte à faux, car la véritable cause de ces maux est l'abus et la perversion de la démocratie, non la démocratie elle-même.

Ceux qui faussent le jeu de la démocratie, ceux qui en font le paravent des bailleurs de fonds de la caisse électorale aident indirectement ceux qui détestent la démocratie sous toutes ses formes. C'est

pourquoi une démocratie faussée peut conduire à une dictature véritable, et si la dictature s'installait ici, elle recevrait l'appui non seulement des classes dirigeantes canadiennes, mais aussi des Etats-Unis.

Nous vivons des moments difficiles. Les dangers sont nombreux. Pourtant, la situation est mûre pour réaliser des réformes véritables. C'est dans de tels moments que le silence, l'indifférence, l'ignorance politique fabriquée ouvrent la porte à tous les ennemis du progrès et de la démocratie.

●

Ce que lisent les lecteurs des quotidiens francophones

Pierre J. G. VENNAT

Les CAHIERS DE CITE LIBRE publiaient, en décembre dernier, le texte complet du rapport de Guy Bourassa et de Francine Dépatie, intitulé : "La presse et les élections du 5 juin". Il s'agit d'un examen du traitement réservé par les différents journaux aux partis et aux hommes politiques lors de la dernière campagne électorale au Québec.

A la lecture de ce rapport on est amené à se demander ce que peuvent bien penser les simples lecteurs des journaux qu'ils lisent. Que peut bien demander ce lecteur insaisissable au quotidien qu'il achète et qu'il lit chaque jour ?

Une récente enquête de *Canadian Facts*, menée à la demande de MONTREAL MATIN et intitulée : "étude des goûts et caractéristiques du public lecteur des quotidiens de langue française de Montréal", étude que le journal a fait distribuer à ses annonceurs et à quelques gens du métier, apporte un début de réponse à ces questions.

Quelque 1,008 Francophones, âgés de 15 ans et plus et habitant la région métropolitaine, ont reçu la visite des enquêteurs de *Canadian Facts* au cours de la période qui s'étend du 29 septembre au 17 novembre 1965.

Ces 1,008 personnes provenaient de 110 quartiers répartis dans les différentes villes de banlieues de la région métropolitaine. Il s'agit d'un échantillonnage scientifique, établi selon les règles courantes observées pour ce genre de sondage.

Ce qui frappe d'abord dans cette étude, c'est le fait que les journaux d'information jouissent d'une plus grande popularité que les journaux d'opinion. C'est ainsi que 44 pour cent des personnes interrogées ont déclaré avoir parcouru LA PRESSE de la veille, et 36 pour cent avaient parcouru MONTREAL MATIN. Le chiffre tombe à 6 pour cent dans le cas du DEVOIR et du JOURNAL DE MONTREAL, et à 4 pour cent dans celui de METRO-EXPRESS (maintenant disparu).

Ce qui frappe également, c'est que 34 pour cent des personnes interrogées (des Francophones encore une fois) ont avoué n'avoir consulté la veille aucun quotidien francophone. Ce pourcentage se répartit comme suit : hommes (27 pour cent), femmes (40 pour cent). On n'indique pas si ces gens de langue française consultent les journaux anglophones.

Quarante-et-un pour cent des personnes interrogées déclarent qu'elles s'intéressent au moins à un journal. De ce nombre, 23 pour cent ne lisent que LA PRESSE, et 16 pour cent, que MONTREAL MATIN. Dix-huit pour cent des interviewés disent qu'ils voient deux quotidiens francophones par jour ; trois pour cent disent en voir trois, et moins de un pour cent en voient quatre, voire cinq (total des quotidiens francophones à l'époque). Plus de la moitié des lecteurs du DEVOIR lisent un autre quotidien francophone ; un sixième des mêmes lecteurs en lisent deux.

Dans "Mort d'une liberté", Jacques Kayser écrit : "Le citoyen est certes libre de consommer ou non cette marchandise qui s'appelle l'information. En la lui faisant payer, on lui fournit d'ailleurs une excuse pour la refuser. Mais, pour lui, le devoir de l'information est la contrepartie logique de ses droits civiques et de la vie en société. La recherche de l'information est la conséquence de son éducation. Refuser de s'informer, c'est renoncer aux opinions dignes d'être discutées ; c'est affaiblir la société et l'Etat ; c'est se diminuer soi-même."

L'étude de *Canadian Facts* révèle que 33 pour cent des personnes interrogées ne lisent LA PRESSE qu'une fois par mois. Sur cette même base d'une fois par mois, le pourcentage pour les autres journaux se répartit comme suit : MONTREAL MATIN (47 pour cent); LE JOURNAL DE MONTREAL (85 pour cent); LE DEVOIR (86 pour cent).

Les raisons de cette désaffection ?

Ecoutons encore Kayser : "L'homme d'aujourd'hui cherche à saisir rapidement l'ensemble des informations portées à sa connaissance par de courts bulletins dont la lecture ou l'audition lui font croire qu'il comprend et qu'il se souviendra. Incapable d'échapper aux nécessités et à la précipitation de la vie quotidienne, surtout dans les villes, il remet aux moments de répit (à jamais sans doute) une lecture à tête reposée. Et ainsi, contre son gré souvent, à son insu plus souvent encore, il se dérobe à une responsabilité dont on ne lui a pas assez souligné l'importance."

Que lisent les Montréalais ?

On a demandé à ceux qui lisent LA PRESSE et MONTREAL MATIN (aucune compilation n'existe pour les autres journaux) quels étaient les sujets ou rubriques qu'ils préféraient. Les réponses sont variées.

Chez les lecteurs de LA PRESSE, 52 pour cent préfèrent les nouvelles métropolitaines; 36 pour cent le sport; 36 pour cent les pages féminines et 28 pour cent les pages internationales. A noter, en passant, que ce pourcentage concernant les pages internationales est supérieur à celui enregistré pour les nouvelles canadiennes (24 pour cent) et les nouvelles politiques (13 pour cent.) Vingt pour cent des lecteurs de la presse s'intéressent à la page éditoriale. Les autres sujets et rubriques ont une cote de lecture de moins de 10 pour cent.

Chez les lecteurs de MONTREAL MATIN, les préférences s'échelonnent comme suit : Nouvelles métropolitaines (60 pour cent des habitués les recherchent); nouvelles du sport (64 pour cent) — la majorité des

lecteurs considèrent que MONTREAL MATIN est un journal "sportif"; arts et spectacles (26 pour cent); pages féminines (25 pour cent); politique provinciale (24 pour cent); nouvelles nationales (21 pour cent); nouvelles internationales (17 pour cent) et nouvelles politiques (14 pour cent).

Constatation cocasse : au moment où le séparatisme est à la mode, 24 pour cent des lecteurs de LA PRESSE préfèrent les nouvelles canadiennes aux nouvelles québécoises, lesquelles récoltent tout de même 23 pour cent des suffrages.

La nouvelle politique n'a pas de vogue, ce qui confirme les propos de Kayser qui prétend que "l'information moderne joue contre les réformes de structure. L'opinion publique se trouve ainsi neutralisée malgré une courte période d'effervescence à l'époque des élections. L'esprit de la démocratie se trouve affaibli ; ses fondements, compromis".

On a demandé aux 1,008 personnes visées par l'enquête qu'elle était la plus grande faiblesse de LA PRESSE et de MONTREAL MATIN. En ce qui concerne LA PRESSE, 27 pour cent déclarent n'y voir aucune grande faiblesse et disent que c'est "un bon journal". Trente-trois pour cent disent ne pas savoir si oui ou non le journal a des faiblesses. C'est dire que 40 pour cent seulement des personnes interrogées croient que LA PRESSE accusent une faiblesse ou une autre.

En ce qui concerne MONTREAL MATIN, les interviewés se montrent plus sévères. Vingt-huit pour cent des lecteurs reprochent au journal de se montrer trop partisan de l'Union nationale. Vingt-deux pour cent ne voient aucune faiblesse dans le journal, et 24 pour cent ignorent ce qui peut faire défaut.

Le reproche le plus sérieux fait à LA PRESSE n'a rien à voir à la rédaction. Onze pour cent des lecteurs croient que ce journal est trop commercial; il contient "trop d'annonces" dit-on. Sept pour cent considèrent qu'il est trop gros, trop épais, trop lourd. Il prend trop de temps à se lire. Les plaintes contre le contenu rédactionnel proprement dit sont inférieures à 10 pour cent.

Qu'est-ce qui fait la force des quotidiens francophones de Montréal?

Vingt-deux pour cent des interviewés qui se sont dits habitués de LA PRESSE considèrent que le prestige de ce journal est dû à la qualité de

ses nouvelles internationales. On considère également qu'elle contient plus de nouvelles, plus d'articles, plus de reportages, bref, une plus grande diversité d'information. On attribue sa force au fait qu'elle est plus ancienne, plus connue, que son tirage est plus considérable et que c'est un journal populaire. Les raisons particulières qu'on invoque pour expliquer la popularité de LA PRESSE sont : "force de l'habitude" (20 pour cent); les petites annonces (16 pour cent).

A MONTREAL MATIN, les chiffres indiquent que le journal tire sa force du fait qu'on le tient pour le meilleur journal d'information sportive. Un détail qui mérite d'être souligné : 16 pour cent de ceux qui lisent MONTREAL MATIN disent que le journal tire sa popularité du fait qu'il est en vente le premier, et tôt le matin. Autre détail non moins significatif : 59 pour cent des personnes interrogées préfèrent le format tabloïde de MONTREAL MATIN au grand format de LA PRESSE et du DEVOIR.

Enfin, les lecteurs de LA PRESSE et de MONTREAL MATIN jugent leur journal de façon diverse. On leur a demandé de choisir, parmi une liste de dix-sept phrases descriptives, celles qu'ils croyaient le mieux convenir à leur journal. Voici le résultat :

MONTREAL MATIN : sportif, plutôt pour homme, partisan en politique, mais de popularité croissante.

LA PRESSE : reportage complet de nouvelles, honnête, de bon goût; bon journal pour la femme.

Que préfèrent les lecteurs ?

Les Francophones qui lisent les journaux ne sont pas trop exigeants. Moins de 10 pour cent des personnes interrogées ont osé dire que leur journal était franchement mauvais. C'est MONTREAL MATIN qui mérite le plus de critiques, et encore, le critique-t-on sur des points fort éloignés de la rédaction. On trouve mauvaises ses annonces d'aliments. Dix pour cent des lecteurs reprochent également au journal de mal présenter ses nouvelles politiques. Le journal compte plus de cinq pour cent

de mécontents au chapitre des nouvelles internationales, pages illustrées, bandes illustrées, annonces de vêtements pour hommes, d'ameublements et d'accessoires de maison. En fait, les gens se plaignent plus des annonces que de la rédaction.

A LA PRESSE, ce genre de mécontentement ne dépasse pas les trois pour cent et l'on ne trouve rien à redire à la rédaction comme telle. Trois pour cent trouvent mauvaises les bandes illustrées; trois pour cent se plaignent des annonces d'aliments au détail.

Le nombre de gens qui trouvent leur journal "excellent", "bon" ou "passable" est étonnant. Voici des pourcentages en ce qui concerne LA PRESSE : nouvelles métropolitaines (42 pour cent les trouvent excellentes); nouvelles internationales (40 pour cent); nouvelles sportives (40 pour cent); nouvelles provinciales (36 pour cent); nouvelles nationales (36 pour cent); nouvelles politiques (30 pour cent); page éditoriale (33 pour cent); pages féminines (36 pour cent); arts et spectacles (34 pour cent). Les autres rubriques ne sont jugées "excellentes" que dans des proportions inférieures à 20 pour cent.

A MONTREAL MATIN, les pourcentages d' "excellence" s'établissent comme suit : nouvelles métropolitaines (40 pour cent); nouvelles provinciales (28 pour cent); nouvelles nationales (27 pour cent); nouvelles internationales (23 pour cent); nouvelles politiques (20 pour cent); nouvelles sportives (58 pour cent); page éditoriale (20 pour cent); pages féminines (21 pour cent); arts et spectacles (30 pour cent). Les autres rubriques ne sont jugées "excellentes" que dans des proportions inférieures à 20 pour cent, mais supérieures à 10 pour cent.

Les seules rubriques où les journaux sont jugés déficients sont, pour LA PRESSE, les bandes illustrées, les annonces d'aliments au détail, d'autos et d'accessoires, de vêtements pour hommes et d'ameublements. Par conséquent, rien qui concerne la rédaction proprement dite. A MONTREAL MATIN, on trouve déficientes les pages féminines, commerciales et financières, les bandes illustrées, les annonces d'aliments en particulier

et toutes les autres annonces en général. Ici, contrairement à LA PRESSE, on s'en prend à trois rubriques qui concernent la rédaction.

On peut dire que les trois quarts des personnes interrogées ont déclaré "bon" leur journal à plusieurs points de vue. Soixante-quinze pour cent des lecteurs de LA PRESSE sont satisfaits des rubriques du sport, des spectacles, des nouvelles métropolitaines, des nouvelles provinciales et canadiennes, des nouvelles internationales. Le chiffre est le même pour MONTREAL MATIN.

Le nombre de ceux qui disent ne pas avoir d'opinion est instructif en ce sens qu'il indique dans quelle proportion on se désintéresse de l'information. Moins de 10 pour cent des gens disent ne pas s'intéresser aux nouvelles métropolitaines, provinciales, nationales et internationales. Mais 20 pour cent disent ne pas s'intéresser à la page éditoriale de MONTREAL MATIN et aux pages féminines de LA PRESSE, et aux bandes illustrées des deux quotidiens. Vingt-cinq pour cent des personnes interrogées disent n'avoir "aucune opinion" en ce qui concerne les annonces.

Les "sans opinion" à MONTREAL MATIN se répartissent comme suit: pages féminines (45 pour cent); pages commerciales et financières (42 pour cent) — comparé à 36 pour cent à LA PRESSE; les bandes illustrées et tous les genres d'annonces des deux journaux (sauf les annonces d'ameublements et d'accessoires domestiques) décrochent 28 pour cent de "sans opinion".

Ces chiffres indiquent déjà à quel point l'avenir d'un journal d'information et d'opinion demeure précaire à Montréal. ★

●

L'alibi du moyen âge

Guy H. ALLARD

Ce galeux, ce misérable moyen âge ! Ce qu'il nous en a fait voir de toutes les couleurs, lui qui ne fut pourtant qu'un âge de ténèbres.

Une vraie invention infernale ! C'est par lui que nous aurions appris le dogmatisme dans la terre du Québec. De lui nous seraient venues la pédagogie traditionnelle et sa conception absolue du monde. Grâce à lui, nous aurions hérité d'une médiocre philosophie qui ne serait plus langage de la raison ni contestation. Pis encore ! Le moyen âge se serait rendu gravement coupable de favoriser le mouvement syndical en mettant sur pied des universités plus ou moins affranchies de l'esprit des guildes dont la seule raison d'exister était la protection de leurs membres et de leur monopole.

Voilà des propos, et d'autres encore, qui provoqueraient le rire des plus sérieux médiévistes des quelques 35 centres actuels d'études médiévales du monde entier. J'en connais qui rigoleraient bien davantage : je pense à nos chevaliers et à nos moines eux-mêmes. Ce qu'ils doivent en rougir de fierté dans leur tombe, émus sans doute de jouir d'une si large popularité dans la terre moderne du Québec. Ils n'en demandaient pas tant !

* * *

Goliards, troubadours, étudiants du moyen âge, c'est à vous que je m'adresse. Relevez la tête; soyez fiers ! Par votre influence, nous aurions bénéficié d'un climat chrétien à l'école du Québec. Et vous maîtres des

grandes universités du XIIIe siècle, vous avez ouvert la voie à l'enseignement, chez nous, de la trigonométrie chrétienne et de l'acoustique catholique. Grâce à vous, nobles seigneurs friands de tournois et de guerres, nous aurions connu la gloire de la famille nombreuse. Et vous monarques d'antan, toi Justinien, toi Frédéric dit Barberousse, c'est à vous que l'on doit nos gouvernements bien catholiques et bien soumis à l'autorité des évêques.

Cependant, résignez-vous tous, gens du moyen âge. Les temps sont changés. Vous êtes bien morts, et avec vous, tous les dogmatismes, toutes les féodalités, toutes les formes de sacré. Avec vous s'est éteinte l'ère des mythologies. Il n'y a plus de barbarie chez nous. Plus d'inquisition, plus d'état policier. Plus de guerre sainte. La vente des esclaves est terminée. L'égalité des sexes, le féminisme, c'est notre invention à nous. Comme l'amour; et Tristan et Yseult n'y sont pour rien. Les chansonniers, la poésie, le théâtre, c'est du « Made in Quebec ». Une création à nous. Notre langue, la française, celle que vous avez enfantée, est dépassée. Nous avons accédé depuis à la maturité du « joual ».

* * *

Maintenant écoutez bien, gens du moyen âge. Prêtez une oreille attentive à cette prophétie.

Si l'indépendance du Québec ne s'accomplit pas un jour, on vous accusera; et les grands prêtres du séparatisme proclameront bien fort le retour à la grande noirceur moyenâgeuse. Si la nouvelle pédagogie du rapport Parent ne réussit pas à s'installer chez nous, on vous accusera; et Thomas d'Aquin devra se repentir d'avoir lu Aristote et d'avoir engendré, à son insu, la scolastique. Si le marxisme, l'athéisme (et tous les autres *ismes*) ratent leur coup au Québec, on vous accusera toujours, gens du moyen âge; et les maîtres du nouveau dogmatisme ne vous pardonneront pas le vôtre. Si les valeurs morales du Québec ne changent pas, c'est à toi Augustin, le converti, qu'on demandera des comptes; et tu devras répondre à l'accusation d'avoir été de ton temps. Si les nouveaux

messies du progrès-à-tout-prix ne réussissent pas leur entreprise révolutionnaire chez nous, on vous accusera de nouveau, gens du moyen-âge; et vous brûlerez sur le bûcher de la modernité parce qu'à des siècles de distance derrière nous, vous serez tenus responsables d'avoir l'air rétrogrades et réactionnaires. S'il pleut aujourd'hui, s'il neige demain, s'il fait chaud, s'il fait froid, . . . malheur à vous !

* * *

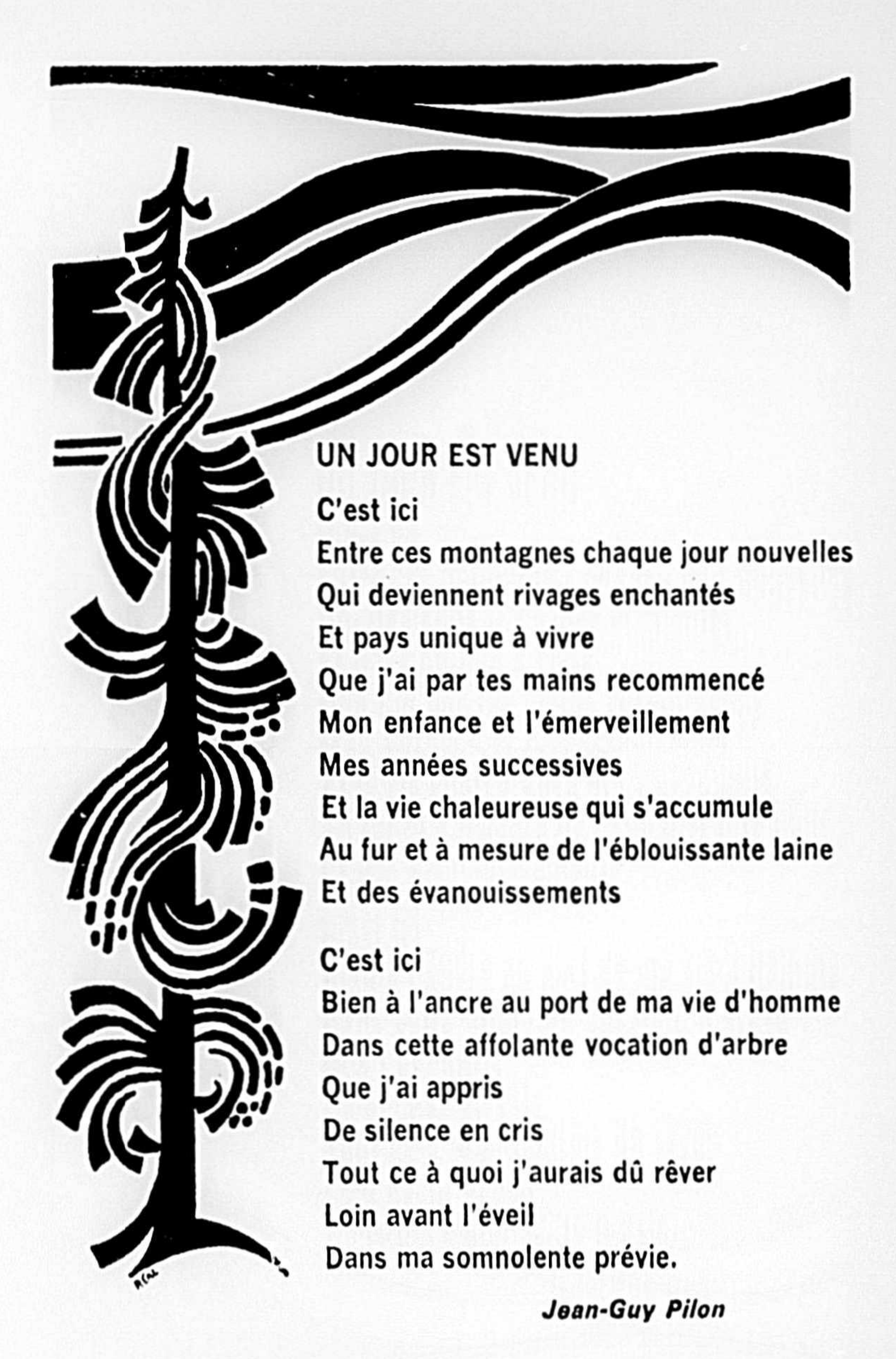
La voix prophétique s'éteignait pendant que, dans le lointain, l'écho répondait : Je suis pour le progrès, pour la modernité. L'âge d'or n'est pas en arrière. Le retour au moyen âge (le vrai ou celui de mon enfance) non je ne marche plus !

Qu'on ne déterre pas les morts ! Que les vivants d'aujourd'hui ne construisent plus sur les décombres de leurs mauvais souvenirs. Qu'ils assument leur destin d'adulte, leur adolescence mal digérée et leur culpabilité. Trêve de rationalisation ! Démasquons l'alibi : le coupable de nos malheurs est en nous, bien au chaud de notre ressentiment et de notre révolte, non pas dans un lointain passé moyenâgeux.

L'avenir est en avant, du même côté que la maturité. Ce peuple a besoin de psychanalystes. Des psychanalystes, je vous dis, pour lui apprendre à faire le jour sur son passé et à décrypter ses fixations. Ce peuple a un grand besoin d'historiens aussi. De vrais historiens, non pas des apologètes ou des détracteurs du passé, mais des observateurs des faits. Des historiens pour détruire l'illusion de notre filiation directe avec le moyen âge et pour rappeler l'arbitraire de nos classifications chronologiques. Il n'y a pas de « dark ages », ni de « siècle des lumières », mais seulement des hommes aux prises avec un destin différent.

Il n'y a pas d'alibi ! Il reste la lucidité !

●



UN JOUR EST VENU

C'est ici
Entre ces montagnes chaque jour nouvelles
Qui deviennent rivages enchantés
Et pays unique à vivre
Que j'ai par tes mains recommencé
Mon enfance et l'émerveillement
Mes années successives
Et la vie chaleureuse qui s'accumule
Au fur et à mesure de l'éblouissante laine
Et des évanouissements

C'est ici
Bien à l'ancre au port de ma vie d'homme
Dans cette affolante vocation d'arbre
Que j'ai appris
De silence en cris
Tout ce à quoi j'aurais dû rêver
Loin avant l'éveil
Dans ma somnolente prévie.

Jean-Guy Pilon

Ce poème fait partie d'une nouvelle série de poèmes canadiens présentés par la

COMPAGNIE DE LA BAIE D'HUDSON

AU MAÎTRE DE POSTE, S.V.P.

si non réclamé, retourner après cinq jours à :
CITÉ LIBRE, 5090 Papineau, Montréal 34.
PORT PAYÉ À MONTRÉAL

« Le Ministère des Postes, à Ottawa, a autorisé l'affranchissement en numéraires et l'envoi comme objet de la deuxième classe de la présente publication. »